Max Weber

韦伯作品集

XII

新教伦理与资本主义精神



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

Max Weber

韦伯作品集（XII）

新教伦理与资本主义精神

韦伯研究专家权威全译本　知名学者余英时作序推荐

本书收录了韦伯“宗教社会学论文集”第一部《新教伦理与资本主义精神》和第二部《新教教派与资本主义精神》，而其长度接近正文三分之二的注释，则全面反映了韦伯十年来对所论述问题持续思考的研究心得，是目前内容最完整的中文译本。

台湾韦伯研究权威康乐教授等翻译，集德、英、日、中各种译本注释之大成，费时多年终于完成此一权威的版本。




ISBN 978-7-5633-6532-6
9 787563 365326 >

定价：28.00元

韦伯作品集

XII

新教伦理与资本主义精神

康　乐　简惠美　译

广西师范大学出版社
·桂林·

著作权合同登记图字:20—2007—049 号

图书在版编目(CIP)数据

新教伦理与资本主义精神/(德)韦伯(Weber,M.)著;康乐,简惠美译.—桂林:广西师范大学出版社,2007.7
(韦伯作品集;12)
ISBN 978—7—5633—6532—6

I. 新… II.①韦…②康…③简… III.新教—研究—西方国家 IV.B976.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 041446 号

广西师范大学出版社出版发行
(桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001
网址:www.bbtpress.com)
出版人:肖启明
全国新华书店经销
发行热线:010—64284815
山东新华印刷厂临沂厂印刷
(临沂高新技术产业开发区工业北路东段 邮政编码:276017)
开本:880mm×1 230mm 1/32
印张:14.125 字数:340 千字
2007 年 7 月第 1 版 2007 年 7 月第 1 次印刷
印数:0 001～6 000 定价:28.00 元

《韦伯作品集》总序

这一套《韦伯作品集》是由广西师范大学出版社从台湾远流出版公司出版的《新桥译丛》中精选出来的十余种韦伯论著组成，即包括了韦伯“世界诸宗教的经济伦理观”以及“制度论与社会学”两大系列的全部著述，囊括了这位学术大师一生的思想与研究精髓。我细审本丛书的书目和编译计划，发现其中有三点特色，值得介绍给读者：

第一，选目的周详。韦伯的“世界诸宗教的经济伦理观”系列，即《宗教社会学论集》，包括了《新教伦理与资本主义精神》、《中国的宗教 宗教与世界》、《古犹太教》、《印度的宗教》和《宗教社会学》。其“制度论与社会学”系列不仅包括《社会学的基本概念》，“经济与社会”的《经济与历史 支配的类型》、《经济行动与社会团体》、《非正当性的支配》，也包括《法律社会学》、《学术与政治》等。

第二，编译的慎重。各书的编译都有一篇详尽的导言，说明这部书的价值和它在本行中的历史脉络，在必要的地方，译者并加上注释，使读者可以不必依靠任何参考工具即能完整地了解全书的意义。

第三，译者的出色当行。每一部专门著作都是由本行中受有严格训练的学人翻译的。所以译者对原著的基本理解没有偏差的危险，对专业名词的翻译也能够斟酌尽善。尤其值得称道的是，译者全是中青年的学人。这一事实充分显示了中国在吸收西方学术方面的新希望。

中国需要有系统地、全面地、深入地了解西方的人文科学和社会科学，这个道理已无须再有所申说了。了解之道必自信、达、雅的翻译着手，这也早已是不证自明的真理了。民国以来，先后曾有不少次的大规模的译书计划，如商务印书馆的编译研究所、国立编译馆和中华教育文化基金会等都曾作过重要的贡献。但是由于战乱之故，往往不能照预定计划进行。今天中国涌现了一批新的出版者，他们有眼光、有魄力，并且持之以恒地译介社会科学领域中的世界经典作品。此一可喜的景象是近数十年来所少见的。近年海峡两岸互相借鉴，沟通学术资源，共同致力于文化事业的建设和开拓，其功绩必将传之久远。是为序。

余英时

2007 年 4 月 16 日

于美国华盛顿

序　言

作为社会学古典理论三大奠基人之一的韦伯，其名声为中文读者所知晓远比马克思和涂尔干要晚。马克思的名字随着俄国十月革命(1917)的炮声即已传到中国，20世纪50年代以后由于意识形态的原因，马克思与恩格斯的著作并列以全集的形式由官方的中央编译局翻译出版，作为国家的信仰体系，其影响可谓家喻户晓。涂尔干的著作最早是由当年留学法国的许德珩先生(《社会学方法论》，1929)和王了一(王力)先生(《社会分工论》，1935)译介，首先在商务印书馆出版，这两部著作的引入不仅使涂尔干在社会学界闻名遐迩，而且也使他所大力倡导的功能主义在学术界深深植根，并成为当时社会学研究中占主导地位的理论和方法论。与此相比，德国人韦伯思想的传入则要晚了许多。由于中国社会学直接舶来于英美的实证主义传统，在早期，孔德、斯宾塞的化约论—社会有机体论和涂尔干的整体论—功能论几乎脍炙人口，相比之下，韦伯侧重从主观意图、个人行动去探讨对社会的理解、诠释的进路则少为人知。加之，韦伯的思想是辗转从英文传播开来的，尽管他与涂尔干同属

一代人，但在国际上成名要比涂尔干晚了许多。恐怕这就是中文早期社会学著述中鲜有提及韦伯名字的原因。

出于意识形态方面的原因，内地学界从20世纪50年代初开始取消社会学这门学科的研究和教学，又长期与国际主流学术界隔绝，直到改革开放后，1987年由于晓、陈维纲等人合译的《新教伦理与资本主义精神》在北京由三联书店出版问世，内地学者才真正从学术上接触韦伯的中文著作。尽管此前台湾早在20世纪60年代就已出版了该书的张汉裕先生节译本以及由钱永祥先生编译的《学术与政治：韦伯选集（I）》（台北远流出版公司，1985），但囿于当时两岸信息闭塞的情况，这样的图书很难直接到达学者手中。此外还应指出，内地在此之前也曾零星出版过韦伯的一些著作译本，譬如，姚曾廙译的《世界经济通史》（1981）、黄晓京等人节译的《新教伦理与资本主义精神》（1986），但前者由于是以经济类图书刊发的，显然其社会学意义在一定程度上会受到遮蔽，后者是一个删除了重要内容的节译本，难以从中窥视韦伯思想全貌，无疑也会减损其学术价值。

内地学术界在20世纪80年代中后期引介韦伯思想固然和当时社会学刚刚复出这一契机有关，除此之外还有其重要的现实社会背景和深刻的学术原因。众所周知，20世纪80年代中后期是内地社会改革开放方兴未艾的年代，经济改革由农村向城市逐步深入，社会生产力得到了较快的发展。但是社会转型必然会伴随着阵痛和风险，改革旧有体制涉及众多方面的既得利益，需要人们按照市场经济模式转变思维方式和行为方式，重新安排和调整人际关系。加之，由于中国南北方和东西部自然条件和开发程度存在很大差异，在改革过程中也可能出现新的不平等，还有随着分配差距的拉大社会分层化开始显露，以及公务人员贪污腐化不正之风蔓延开来为虐日烈，这些都会导致社会问题丛生，致使社会矛盾渐趋激烈。如果处理不当，最终会引起严重的社会失范。苏联和东欧一些民族国家

在经济转轨中的失败和最终政权解体就是前车之鉴。这些都表明中国的改革开放政策带来的社会经济发展遇到了新的瓶颈，面对这些新问题学术界必须作出自己的回答。

撇开其他因素不论，单从民族国家长远发展上考量，当时中国思想界可以从韦伯论述19世纪末德意志民族国家的著作中受到许多启迪。当时德国容克地主专制，主张走农业资本主义道路，成为德国工业发展的严重障碍；而德国中产阶级是经济上升的力量，但是领导和治理国家又缺乏政治上的成熟。韦伯基于审慎的观察和思考作出了自己的选择：出于对德意志民族国家的使命感和对历史的责任感，他自称在国家利益上是“经济的民族主义者”，而在国家政治生活中自我期许“以政治为志业”。联想到韦伯有时将自己认同于古代希伯来先知耶利米，并把他视为政治上的民众领袖，亦即政治鼓动家，他在街市上面对民众或批判内外政策，或揭露特权阶层的荒淫腐化，只是出于将神意传达给民众的使命感，而非由于对政治本身的倾心。然而韦伯又清醒地认识到，现时代是一个理智化、理性化和“脱魅”的时代，已没有任何宗教先知立足的余地，作为一个以政治为志业的人，只能依照责任伦理去行动。这意味着一个人要忠实于自己，按照自己既定的价值立场去决定自己的行动取向，本着对后果负责的态度果敢地行动，以履行“天职”的责任心去应承日常生活的当下要求。或许，韦伯这一特立独行的见解以及他对作为一种理性的劳动组织之现代资本主义的论述，与内地当时的经济改革形势有某种契合，对国人的思考有某些启发，因而使人们将目光转向这位早已作古的德国社会思想家。

此外，二战结束以来，国际学术界以及周边国家兴起的“韦伯热”也对国内学术界关注韦伯起到触发作用。韦伯的出名首先在美国，这与后来创立了结构功能学派的帕森斯有关。帕氏早年留学德国攻读社会学，1927年他以韦伯和桑巴特论述中的资本主义精神为

研究课题获得博士学位，返美后旋即将《新教伦理与资本主义精神》译成英文于1930年出版，并在其成名作《社会行动的结构》中系统地论述了韦伯在广泛领域中对社会学作出的理论贡献，从此以后韦伯在英文世界声名鹊起并在国际学界闻名。50年代以后韦伯著作大量被译成英文出版，研究、诠释韦伯的二手著述也如雨后春笋般地涌现。60年代联邦德国兴起的“韦伯复兴”运动，其起因是二战后以美国为楷模发展起来的德国经验主义社会学，与战后陆续从美国返回的法兰克福学派代表人物所倡导的批判理论发生了严重抵牾，从而导致了一场长达十年关于实证主义方法论的争论。由于参加论战的两派领军人物都是当今学界泰斗，加之其中的几个主要论题——社会科学的逻辑问题（卡尔·波普尔与阿多诺对垒）、社会学的“价值中立”问题（帕森斯对马尔库塞）、晚期资本主义问题（达伦道夫和硕依西对阿多诺）——直接或间接都源于对韦伯思想的理解，对这些重大问题展开深入的研讨和辩论，其意义和影响远远超出了社会学一门学科的范围，对当代整个社会科学界都有重要的参考借鉴价值。作为这场论战的结果，一方面加快了韦伯思想的传播，促使韦伯思想研究热潮的升温，另一方面也对美国社会学界长期以来以帕森斯为代表的对韦伯思想的经验主义解读——“帕森斯化的韦伯”——作了正本清源、去伪存真式的梳理。譬如，在帕森斯式的解读中，韦伯丰富而深刻的社会多元发展模式之比较的历史社会学思想，被歪曲地比附成线性发展观之现代化理论的例证或图示。因此在论战中从方法论上揭示韦伯思想的丰富内涵，还韦伯思想的本来面目，亦即“去帕森斯化”，这正是“韦伯复兴”的题中应有之意。

随着东亚“四小龙”的经济腾飞，研究韦伯的热潮开始东渐。二战后特别是60年代以后，传统上受儒家文化影响的韩国、新加坡、台湾、香港成为当时世界上经济发展最快的四个国家或地区，如何解

释这一现象成为国际学术界共同关注的课题。美国的汉学家曾就“儒家传统与现代化”的关系于60年代先后在日本和韩国召开了两次国际学术研讨会。80年代初在中国香港也举行了“中国文化与现代化”的国际学术会议，中心议题就是探讨儒家伦理与东亚经济起飞的关系。许多学者都试图用韦伯的宗教观念影响经济行为的思想去解释东亚经济崛起和现代化问题：有将“宗教伦理”视为“文化价值”者；也有人将“儒家文化”作为“新教伦理”的替代物，在解释东亚现代化时把儒家传统对“四小龙”的关系比附为基督教对欧美、佛教对东南亚的关系；还有人将韦伯论述的肇源于西欧启蒙运动的理性资本主义精神推展至西方以外，譬如日本，等等。所有这一切，无论赞成者抑或反对者，都使亚洲地区围绕东亚经济腾飞形势而展开的文化讨论，与对韦伯思想的研讨发生了密切关系，客观上推动了韦伯著作的翻译出版和思想传播，促使东亚地区韦伯研究热潮的出现。

作为欧洲文明之子，韦伯是一名百科全书式的学者，其思想可谓博大精深，同时其中也充满了许多歧义和矛盾，许多相互抵牾的观点都可在他那里找到根源，因而时常引起不同诠释者的争论。历来对韦伯思想的理解大致可分为两派，即文化论和制度论。前者主张思想、观念、精神因素对人的行动具有决定作用，故而韦伯冠名为“世界诸宗教的经济伦理”这一卷帙浩繁的系列宗教研究(包括基督新教、儒教、印度教、犹太教等)是其著作主线；后者则强调制约人的行动背后的制度原因才是决定的因素，为此它视《经济与社会》这部鸿篇巨制为其主要著作。这种把一个完整的韦伯解析为两个相互对立部分的看法，从韦伯思想脉络的局部上说似乎都言之成理、持之有据，但整体看来都有以偏概全的偏颇。须知，韦伯既不是通常意义上的观念论者或文化决定论者，更不是独断意义上的唯物论者，因为这里的宗教观念是通过经济的伦理对人的行动起作用，并

非纯粹观念作用于人；而制度因素既包含经济制度也包含法律制度、政治制度，还包含宗教制度、文化制度，并非只是经济、物质、利益方面的制度。换言之，一般理解的观念—利益之间那种非此即彼、对决、排他性关系，在韦伯的方法论看来纯属社会科学的“理念型”，只有在理论思维的抽象中它们才会以纯粹的形式存在，在现实生活中它们从来就是一种“你中有我，我中有你”的彼此包容的、即所谓的“镶嵌”关系。应该运用韦伯研究社会的方法来研究韦伯本人的思想，放大开来，应该用这种方法看待社会生活中的一切事物，唯有如此，才能持相互关系的立场，以“有容乃大”的胸怀解决现实中许多看似无解的死结问题。

在中文学术界，远流出版公司出版的“新桥译丛”有着很好的口碑，其译作的品质精良是远近驰名的，其中韦伯著作选译更是为许多内地学人所称道。究其原委，一则是书品优秀，这包括书目及其版本的选择颇具专业学术眼力，另外新桥的译文具有上乘水准，是由经过专业训练的学者基于研究之上的迻译，而非外行人逐字逐句地生吞活剥。仅以两岸都有中文译本的《中国的宗教：儒教与道教》一书而论，远流本初版于 1989 年，六年后再出修订版，书中不仅更正了初版本的一些讹误，而且将译文的底本由初版的英译本改以德文原著为准，并将英、日文译本添加的译注和中文译本的译注连同德文本作者的原注一并收入，分别一一标示清楚。此外，远流版译本还在正文前收录了对韦伯素有研究的康乐先生专为该书撰写的“导言”，另将美国匹兹堡大学著名华裔教授杨庆堃先生 1964 年为该书的英译本出版时所写的长篇“导论”译附于后，这就为一般读者和研究者提供了极大方便，使这个译本的学术价值为现有的其他几个中译本所望尘莫及。再则，“新桥译丛”的编辑出版已逾二十余载，可谓运作持之以恒，成果美不胜收，仅韦伯著作选译出版累计已达十

几种之多，形成规模效应，蔚为大观。不消说，这确乎需要有一个比较稳定的编译者团队专心致志、锲而不舍地坚持长期劳作才能做到，作为一套民间出版的译著丛书，在今日中国台湾这种日益发达的工商社会，实属难能可贵。现在，两岸出版业界的有识之士又携手合作，将这套译著引介到内地出版，这对于提高这套丛书的使用价值、扩大其学术影响、推动中文世界社会科学和人文科学的发展、提升学术研究水平，功莫大焉。

近年来，随着两岸经贸往来规模的不断扩大，两地学术界和出版界的交流也在逐步深入，相应的，两地学者的著述分别在两岸出版的现象已屡见不鲜，这对于合理地使用有限的学术资源，互通有无，取长补短，共同提升中文学界的研究素质，可谓事半功倍。进而，倘若超越狭隘功利角度去看问题，将文本视为沟通思想、商谈意义的中介，从而取得某种学术共识，成为共同打造一个文化中国的契机，则善莫大焉。

诗云："瞻彼淇奥，绿竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。"唯愿两岸学人随着对世界文化了解的日益加深，中文学界的创造性大发展当为期不远矣。是为序。

苏国勋

2003 年 12 月 3 日

于北京

说　明

本书收录了韦伯《宗教社会学论文集》第一部《新教伦理与资本主义精神》和第二部《新教教派与资本主义精神》。《新教伦理》一书在学术史上的地位，百年后的今天来看，似乎已无须再有过多怀疑。然而，伴随其名著身份的，这却也是一本相当麻烦的书——从编辑的角度来看：因为，它的注释长度几乎已接近本文的2/3。连韦伯自己在书中也半开玩笑地说道："陷读者**连同我自己**于恶性肿胀的批注之荼毒"（第一部第二卷第一章注⑨结尾）。

之所以如此，是因为当年韦伯此文发表在《社会科学和社会政策文库》（*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*，1905）之后，盛况可说少见——对不住，不是佳评如潮，而是呛声连连。除了宗教界觉得韦伯大逆不道——卡尔文信徒认为亵渎了他们先行者的理念，路德派信徒也觉得韦伯太瞧不起他们的使命。这还只是宗教界——起码与学术关系不大。但是，我们可别忘了，当时（20世纪初）资本主义正在开始展现它的威力，所有经济、政治、社会与历史学者莫不摩拳擦掌准备在这个竞技场上一展身手——解释资本

主义的原动力。就在韦伯这篇大作出版前后,布伦塔诺、桑巴特(这是比较出名的)以及其他许许多多韦伯在本书注释中提到的学者,都出版了主题类似的著作——一番激烈的争论自然难免。

遭受到这么多的批评,韦伯自然是不会服气的。1910年他在《社会科学和社会政策文库》发表了《关于资本主义“精神”的反批判》,针对这些批评提出反驳。不过,截至此时为止,包括《新教伦理》与《反批判》在内,都还只是发表在期刊上的论文,而始终未曾以单行本的形式出书。其实自从《新教伦理》之后,在他有生之年,韦伯所有的作品都是以期刊论文形式发表的,其中还包括了类似《印度教与佛教》、《古犹太教》这样的庞然巨著。根据韦伯夫人玛利安妮的说法,这是因为:第一,韦伯作为《社会科学和社会政策文库》的主编之一,有提供稿件的义务;第二,“他对于发表作品常常显得很急躁,所以这种不缓不急的发表方式最为合适”(《韦伯传》第10章)。

1919年,韦伯终于下定决心开始整理《宗教社会学论文集》一书,《新教伦理》也终于有了一个新的面貌。除了《反批判》等文章外,十年来韦伯对此问题持续思考的心得当然是主要的补充内容。然而,不知是否由于时间过于匆促,还是韦伯决意保持原本文章格式,他主要采取了以添加注释的方式来修订全书——当然也有可能纯粹只是怕麻烦。于是,我们就有了这么一本形式上有点不太合“规矩”的书。

为了维持当页注的原则,我们采取了一个变通的做法:太长的注释(包括译注在内)一律移往书末附录,希望能因此而不致影响版面的安排与读者的阅读方便。不得已之处,还请读者谅察。要提醒读者的是:韦伯的长注其实就是一篇小论文,而且或许是因为注释的形式,韦伯行文有时不如本文那么拘谨,字里行间往往会有一些大胆而充满智能火花的论断(当然也少不了发火抱怨、怒声抨击的场面),很值得读者细细品味。

此外，韦伯在注释里原封不动地引用了好几段拉丁原文，英译者帕森思也原文照抄，所幸夏伯嘉兄拔刀相助译出英文，解决我们一大困扰，谨此致谢。远流编辑黄训庆兄多年来与韦伯译作相携相扶，助益良多，《新教伦理》尤为他的最爱，本书的编辑与文字若能得到读者的肯定，训庆兄无疑是要居首功的。

康乐

于台北

前　言

生为近代欧洲文化之子，在研究世界史时，必然且应当提出如下的问题：即在——且仅在——西方世界，曾出现朝着（至少我们认为）具有**普遍性**意义及价值的方向发展的某些文化现象，这到底该归诸怎样的因果关系呢？

只有在西方，“**科学**”才发展到一个我们今日视为“普遍有效”的程度。其他的文明，特别是印度、中国、巴比伦与埃及，也有经验的知识、对世界及生命问题的反省、极深奥的哲学及神学智能（虽然只有基督教——在大希腊化思想的影响下——才圆熟地发展出一套系统的神学，至于伊斯兰教与某些印度的宗派则仅有些许迹象）以及极端精微的学识与观察。然而巴比伦的天文学，就像其他文明的一样，缺少了希腊人首次发展出来的数学基础：质实言之，此一事实更突显出巴比伦星象学的惊人发展。印度的几何学则欠缺理性的“证明”——这又是希腊精神的产物，而这精神也创造出力学与物理学。印度的自然科学，就经验观察的角度而言，确有高度发展，然而并没有理性的实验（虽已出现于西洋古代世界，基本上仍为文艺复

兴的产物)。同样的,近代的实验室并不存在于印度,所以,印度的医学,尽管在经验—技术层面有高度发展,但缺乏生物学尤其是生化学的基础。至于理性的化学,除了西方外,一概未曾出现于其他文化地区。中国的史学,虽有高度发展,却缺乏修昔底德[①]式就事论事的研究方法。马基雅维里[②]确有其印度的先行者,但是从亚洲的国家理论中,我们找不到任何类似亚里士多德的系统分类与理性的概念。理性的法律学说所必备的严谨的法学架构与思考形式,为罗马法的特色(西方法律亦源自此),却不见于他处。尽管印度的弥曼差学派[③]、范围极广的法典编纂——特别是近东,无数印度以及其他地区的律法书——稍有迹象可寻。教会法[④]的建构亦仅见之于西方。

同样的现象亦可见之于艺术。在历史上,其他民族对音乐的敏感似乎比我们有更高度的发展,至少是不比我们差。各种形式的多声乐存在于世界许多地区;多种乐器的合奏及和声伴唱,可见之于其他文明。我们音乐中所具有音符间合理的节拍,其他民族亦曾计算出来并熟用之。但某些特色则仅见之于西方音乐:例如理性的和声音乐,亦即基于三度和弦的三重泛音来组织音符的对位法与和音和声法;自文艺复兴以来,我们还有取代间隔休止而以理性形式作和声诠释的半音阶法与异名同音法;我们的管弦乐,乃是以弦乐四重奏为其核心加上管乐器的整体组织;我们的通奏低音、记谱法(这

① 修昔底德(Thucyides, 前460—前404?),古希腊史家,《伯罗奔尼撒战争史》的作者。详见附录13。——译注

② 马基雅维里(Niccolò Machiavelli, 1469—1527),意大利政治家、历史学家,《君王论》的作者。详见附录13。——译注

③ 弥曼差(Mimāmsā),古印度六派哲学之一。详见附录16。——译注

④ 教会法(canon law),在某些基督教会中,由合法的教会权威为管理整个教会或其一部分所制定的法律汇编。详见附录8。——译注

才使近代音乐的创作、演出以及其持续存在成为可能)；我们的奏鸣曲、交响乐与歌剧(虽然标题音乐、韵诗、和音变化及半音阶法原本也作为表现手段而运用于极为不同的各种音乐中)；以及最后，所有演奏这些的必要工具，我们基本的乐器——管风琴、钢琴及小提琴。所有这些，唯独西方才有。

作为装饰之用的尖形拱门亦见之于西方古代世界与亚洲各地；据说尖形拱门及十字型拱形圆顶的结构亦曾出现于东方。但在其他地区，我们找不到像西方中世纪所创造出来的，理性运用哥特式拱形圆顶以分散张力，并利用弓形跨越任何形式的空间；尤其是，哥特式拱形圆顶成为宏伟纪念建筑物的结构原则，并延伸成为某种雕刻与绘画风格的基础。同样的，虽然此一技术基础来自东方，然而除了西方外，我们从其他地区找不到用以解决半球形圆顶问题的办法，同时，也见不到那种整体艺术的“古典的”理性化——在绘画来说，就是通过线与空间的透视法的理性运用——这是我们在文艺复兴时期所产生的。印刷术的成品曾见之于中国，但只有在西方，才发展出一种单只设想成为印刷品、而且也只有通过印刷才有可能存活的文书，亦即“刊物”，尤其是“报纸”。各种形式的高等教育机构，包括与我们大学或学院表面上极类似者，皆曾见于其他地方(中国与伊斯兰世界)。但只有在西方，才发展出一种理性的、有系统的专业科学研究，亦即由一群训练有素的**专业人士**所经营的学术，他们现今已居有一种近乎文化支配的重要地位。尤其是专业性的**官员**，他们乃西方近代国家与近代经济的基石。尽管此一群体在其他地区亦见萌芽，但对于社会秩序，却从未构成如其在西方那样本质必要的角色。当然，“官吏”，包括专业分工的官僚，是极其不同的各种文化中可见的一种古老现象。但是，没有任何时代、任何国家，有如近代西方那样，让生活上的政治、技术与经济等基础条件，也就是我们的整个生存，如此绝对而无可避免地落入受过训练的专家所构成

的官僚组织的罗网下:技术性的、工商业的、尤其是法律上具有专业训练的国家公务员,成为社会生活中最重要的日常机能的担纲者。

政治团体与社会团体的身份组织,是很普遍的现象,但只有在西方,才出现西方意味下的"王与王国"⑤那样的身份国家(Ständestaat)。同样的,由定期选举"人民代表"所组成的国会,在野的群众领袖,以及由政党领袖担任"部会首长"向国会负责的支配形态,也是西方特有的制度——固然,为了获取或影响政治权力而组织"党派",世界各地亦所在多有。一般而言,"国家",也就是基本上具有合理制定的"宪法"、合理制定的法律以及以合理制定的规则——"法规"——为取向而由专门官吏来管理的行政等特征的政治机构(Anstalt),尽管他处已有萌芽,但将以上这些决定性的特征作为本质要素而结合为一体来形成这种机构的,仅见于西方。

同样情形亦可见之于我们近代生活里决定命运的最关键力量:资本主义。

"营利"、"追求利得"、追求金钱以及尽可能聚集更多的钱财,就其本身而言,与资本主义完全无涉。这种汲汲营营,无论过去或现在,皆可见之于侍者、医生、车夫、艺术家、娼妓、贪官、军人、盗匪、十字军士兵、赌徒以及乞丐——或者可以说:不管在任何时代、任何国家,苟有客观机会可以牟利,则此一现象即可见诸"各式各样的人士之间"。因此,在文化史的初步课程里,我们就该断然放弃此种幼稚的(关于资本主义的)概念推断。无止境的营利欲并不等同于资本主义,更加不是其"精神"所在。反之,资本主义恰倒可以等同于此种非理性冲动的抑制、或至少是加以理性的调节。总之,资本主义

⑤ 王与王国(rex et regnum),早期日耳曼民族的政治理论认为:国家的权力是基于"国王"(rex)及"身份"(regnum)的二元化结构,regnum 即指包含"等级"(estate)在内的人民,故此处译为"王国"。详见附录 17。——译注

不外乎以持续不断的、理性的资本主义“经营”（Betrieb）来追求利得，追求一再**增新的**利得，也就是追求“**收益性**”。资本主义必须如此。在整个经济已完全资本主义秩序化的情境里，个别的资本主义企业若不以利得机会的确保为其行动方针，则注定要失败。现在且让我们先下一个较通常所用者更为精确的**定义**。我们认为“资本主义”的经济行为首先应该是指：基于利用**交易**机会而追求利得的行为，亦即基于（形式上）**和平的**营利机会。诉诸（形式上及实际上之）暴力的营利，有其独特的法则，将其与（最终）目的在从交易中获取利润的行为归诸同一范畴，是不确当的，虽然我们很难禁止其他人这么做⑥。其次，在理性地追求资本主义营利之处，相应的行为是以资本**计算**（Kapitalrechnung）为取向。换言之，行为的进行次第是：有计划的运用作为营利手段的财货或个人劳务，以期在个别企业最后决算的**损益平衡表**上，最终收取额——资产之货币价值（如果是一持续性的企业，则为定期估算的资产之货币价值）——能**超过**“资

---

⑥ 就此一问题而言（其他问题也一样），我的意见是与我们所钦佩的老师**布伦塔诺**（《近代资本主义之萌芽》）相左的。此一差异主要是在用语上，不过内容方面亦有所不同。依我看来，将劫掠之利得与经营工厂之利得这两种异质的事物归入同一范畴，是没有意义的。将所有追求**金钱**的努力通通称为（与其他营利方式对立的）资本主义的“精神”，更是没有意义。因为就我看来，在后一情况下，将失去所有概念的精确性；而在前一情况，则将失去所有可以了解西方资本主义——与其他形式的资本主义相较之下——特殊本质的机会。**席美尔**的《货币哲学》一书里，“货币经济”与“资本主义”也被过分地混为一谈，以致妨害到他对事实的讨论。**桑巴特**的著作，特别是他最新一版有关资本主义的大作《近代资本主义》，至少就我的问题的观点而言，理性的劳动组织——西方资本主义的**独特性**——过分被忽略，而强调了世界各处普遍皆具的发展因素。

布伦塔诺（Lujo Brentano，1844—1931），德国经济学家。席美尔（Georg Simmel，1858—1918），德国社会学家和新康德派哲学家。桑巴特（Werner Sombart，1863—1941），德国经济史学家。详见附录13。——译注

本”，也就是超过用来交易营利的物质手段在**损益平衡表**上估算出来的价值（若为持续性的企业，则应该是**一直不断地**超过）。至于此一过程，是将原料商品交给一个行商，再易回其他的原料商品以获取期末盈余（如康曼达[7]），或是一种制造业——将构成要素包括厂房、机器、现金储备、原料、半成品、成品以及债权等组合为资产，借与债务相对照——则无关宏旨。关键点在于，以货币进行资本**计算**，不管是以近代簿记方式或较原始及幼稚的计算方式。因此当企业开始运转时，即有最初损益平衡表：每一个别交易进行前，皆经估算；为了评估企业运转情况而进行检核时，即再经估算；企业结束时，则有最后的决算损益平衡簿记，以确定所获“利得”。例如在康曼达，期初的平衡表可用来确定所投入的财货之**应当**受投资当事人承认的货币价值——只要财货尚未具货币形态；决算的平衡表则可用来估算盈亏，据以分配红利或分摊损失；只要其运转是合理的，则在康曼达企业之合伙者间每一个别交易皆以计算为基础。一直到今日为止，在任何资本主义企业里，如果其环境并不需要完全精确的计算，则计算或估算即从未真正准确，而采取纯属推测，或单纯只是传统或因袭性的方式。但这所牵涉的不过是资本主义营利的合理性的程度而已。

就概念而言，最重要的莫过于：将营业成果的货币计价与营业本金的货币价格做出比较的这种**实际的**取向，决定性地制约着经济活动，而不论其计算方式有多么幼稚。就此意义而言，“资本主义”及“资本主义的”企业，甚至某一程度的资本计算的理性化，根据我们所知的经济文献，确曾存在于世上**所有的**文化国度：中国、印度、巴比伦、埃及、古代地中海、西洋中古以及近代。而且这些企业并不

---

⑦ 康曼达（commenda），欧洲中古时期海外贸易经营方式之一，详见附录17。——译注

都只是各自孤立的企业,也有完全按不断更新的资本主义个别企业来规整的经济活动与持久的“经营”。虽然就贸易而言,长久以来的确未具我们今日这样持续经营的性格,而基本上只是一连串的个别事业,即使是大商人的营业行动,也只是慢慢才步上内在的(以“部门分类经营”为取向的)整合。总之,资本主义企业与资本主义企业家(不管是临时性还是持续的),都是自古即有且极为普遍的现象。

然而,西方世界却赋予了资本主义他处所未曾有过的重要意义,这是因为西方世界发展出了他处所没有的资本主义的种类、形式与方向。世界各处皆曾有商人:批发商、零售商、住商及行商;有各种各样的放贷者,以及具备多种功能的银行(至少近似于我们西方16世纪时的银行);海外贸易贷款[⑧]、康曼达、有限连带责任的公司与组合,曾经非常普遍,甚至采取持续经营的形式。不论何处,只要官方团体有其**货币**财政,例如巴比伦、希腊、印度、中国或罗马,即有放债者:他贷款给战事、海上劫掠以及各式各样的资金筹措与营造;海外政策进行时,他扮演殖民地企业家,拥有大农场,成为役使奴隶或(直接或间接)利用强制性劳力来工作的经营者;他承包领地、官职尤其是税收;他资助政党领袖竞选,也资助内战的佣兵统帅[⑨];最后,在任何可以赚钱的机会中,他都是“投机者”。这种企业人物,也就是资本主义的**冒险家**,全世界各地都有。除了贸易、借贷及银行业务等例外,这些人追求的主要机会要不就是纯粹不合理性的投机,否则即为凭借暴力攫取的利得,特别是战利品的利得,不管是出之以真正战争的方式,还是财政上的长期掠夺(对隶属民的横征暴敛)。

---

⑧ 海外贸易贷款(societas maris),欧洲中古时期海外贸易经营方式。——译注

⑨ 佣兵统帅(condottieri),指14世纪中叶至16世纪,参加意大利各国间频繁战争的雇佣兵的统帅,详见附录17。——译注

即使在西方当今,公司创办人、大投机者、殖民者及现代金融家的资本主义,就连在平时,也还有上述的烙印,尤其是专以**战争**为取向的资本主义活动,就更加显著。大规模国际贸易的某些部分(只有一部分),就像过去一样,仍有类似的特性。然而,除此之外,西方在**近代**还有另一种完全不同的资本主义,是世界其他地区所未曾发展出来的一种;此即(形式上)**自由劳动**的理性—资本主义的组织,在其他地区则只有初步萌芽而已。就算是**不自由的**劳动,其组织也只有在大农场才达到某种程度的理性阶段;古代世界作坊的合理化更是极其有限;至于近代初期雇用隶属民或农奴的劳役农场与工场,或领主庄园中的家内工业,其合理化的程度甚至更低。在西方之外,雇用自由劳动的真正的"家内工业"本身寥寥可数,这是已告确认之事;论日计酬之劳工的雇用,固为普遍现象,然除极少数特殊的例外(且其组织亦与近代持续性经营的组织大异其趣,例如国家独占经营),并未走向工场工业,也未衍生出西方中世纪特有的那种理性的手工业学徒组织。然而,以**财货市场**的获利机会为取向,而不是以武力—政治或非理性的投机利得机会为取向的理性经营组织,并非西方资本主义唯一的特殊现象。如果没有下列两项重要的发展因素,近代资本主义经营的理性组织恐怕是不会出现的:此即**家计与经营的分离**(现今的经济生活完全由此支配),以及与此有密切关联的理性的**簿记**。做工或做生意的场所与住家在空间上的分离,也曾见之于他处,例如近东的市场(Bazar)与其他文化地区的作坊(Ergasterien)。远东、近东及西洋古代世界,也曾创立具有独立营业记账的资本主义合伙组织。然而,较之于近代营利经营所具有的独立性,这些都还只能算是萌芽阶段而已。之所以如此,特别是因为这种独立性的内在手段——不管是合理的**簿记**,还是营业财产与个人财产在**法律上**的分离——要不就完全缺乏,要不就只有初步的

发展[10]。营利经营之成为君侯或领主的**大规模家计**(或"庄宅")的一部分,是任何地方都看得到的发展趋势;这种发展,如罗伯图斯所注意到的[11],尽管表面上有类似之处,本质上却极为不同,甚至是完全相反的。

西方资本主义的这些特性之所以具有今日的重要性,乃是由于其与资本主义劳动组织的密切关联。甚至一般所谓的"证券化",亦即有价证券的发展与投机的合理化(也就是证券交易所的成立)也与此有关。要是没有这种理性的资本主义劳动组织,上述一切特

[10] 其间的对比当然并非完全绝对的。从古代地中海世界、近东、中国与印度的政治取向的资本主义(尤其是包税制)中,产生了合理的、持续经营的企业,它们的簿记(我们所知仅为一些断简残篇)或许也有某种"理性的"性格。再说,在现代银行的早期发展史中(甚至英格兰银行),政治取向的"冒险家"资本主义与理性的经营资本主义之间,亦曾有过密切的接触,最初多半是来自遂行战争的动机所致的政治交易。在这方面,有意义的是,例如佩特森此一典型"创始人"的人物与英格兰银行理事之间的差异,这些理事负责制定长期发展方针,而且很快就被视为"格罗斯大殿的清教放贷者"。同样的,我们也知道这个"最可靠的"银行在"南海公司"成立时离谱的政策。以此,两种角色逐渐合而为一;不过,其间还是有区别的。理性的劳动组织之创立极少是大企业发起人及金融业者的成就,亦非金融、政治资本主义的典型代表者——犹太人——的成就。这一成就(若可就类型上来说的话!)乃属于另一种十分不同的人。当然,这也只是就一般情况而言,个别的例外还是有的。

格罗斯大殿(Grocers' Hall),1697—1734 年间英格兰银行所在建筑物名称。佩特森(William Paterson, 1658—1719),英格兰银行创始人,该银行设立于 1694 年。"南海公司(泡沫)"一案发生于 18 世纪初,为英国有史以来最严重的金融诈欺案。有关英格兰银行之成立及其与"南海公司"的关系,参见周宪文编译,《William Paterson 的历史与事业——英格兰银行的创办》、《英格兰银行与南海公司》,《西洋经济史论集(I)》(台北:台湾银行经济研究室,1982)。南海泡沫案(South Sea Bubble),详见附录 17。——译注

[11] 庄宅(Oikos),古代的大型家计。罗伯图斯(Karl Rodbertus, 1805—1875),普鲁士经济学家。详见附录 13、17。——译注

征,甚至证券化的发展,就算还有可能出现,也绝不会如此之重要。特别是就西方的社会结构以及与其相关的、一切近代西方特有的问题而言,尤其如此。精确的计算——其他一切的基础——只有在自由劳动的基底上方有可能。再者,正如(而且也因为)近代西方以外的世界没有任何理性的劳动组织,所以(也因此)没有理性的**社会主义**。的确,正如世界各地皆曾有过城市经济、城市粮食供应政策、君侯的重商主义与福利政策、配给、经济管制、保护主义以及(如中国的)自由放任理论,同样的,世界各地也曾有过许多不同特色的共产主义经济与社会主义经济,诸如:基于家庭、宗教或军事的各种共产主义,以及(如埃及的)国家社会主义组织、独占性卡特尔组织、消费者组织等形形色色的组织。尽管世界各地也都曾有过城市的市场特权、行会、工会以及市镇与乡村间在法律上的种种差别,然而,正如西方之外并没有"市民"(Bürger)的概念,"资产阶级"(Bourgeoisie)的概念也不存在于近代西方以外的地区,所以作为**阶级**的"普罗"(Proletariat)亦未见于西方之外,且必然没有;因为,以**自由劳动**的理性组织为基础的**经营**并不存在。"阶级斗争"早就以各种可能的形态出现于世界各处——债权者与债务者、地主与无地者、农奴或佃农间、商人与消费者或地主等。然而存在于西方中世纪的代工制业者与其雇工间的斗争,在其他地区却尚处于萌芽阶段。近代西方大规模产业的企业家与自由的薪资劳动者之间的敌对,更是无迹可寻。因此,像近代的社会主义那样的一种问题也就谈不上了。

由此可见,在文化通史里,即使是从纯粹经济观点而言,其核心问题归根究底并不在于如上所述的那种、各处所见只在形态上变化的资本主义活动的发展,不管此一资本主义活动是冒险家型的、商人的,还是凭借战争、政治、行政等机会以获取利得的资本主义。我们所要探讨的核心问题,毋宁是具有**自由劳动**的理性组织之**市民的经营**资本主义(bürgerliche Betriebskapitalismus)的形成。或者,以

文化史的角度来说，也就是西方**市民阶层**及其特质的形成的问题；此一问题虽然与资本主义劳动组织的兴起有密切关系，却也并不就是同一回事。因为，身份意味下的“市民”，早就存在于西方特有的资本主义形态发展之前。当然，这存在也**只是**西方特有的。近代西方特有的资本主义首先很显然是受到**技术**能力的进展的强烈影响。如今其合理性在本质上是取决于，技术上的决定性因素的**可计算性**，这些关键性的技术要因乃精确计算的基础。换言之，这合理性乃是有赖于西方科学的独特性，尤其是奠基于数学及实验的那种既精确又理性的根基上的自然科学之特殊性。而反过来，这些科学以及以这些科学为基础的技术的发展，则又受到资本主义营利机会的巨大刺激，换言之，资本主义的营利机会，作为奖赏的诱因，与科学技术的经济利用产生了密切关联。当然，西方科学的产生是不能归功于这种利得机会的。代数与进位法的计算，曾为印度人所用，他们是进位法的发明者，然而，这种计算是在西方发展中的资本主义上才发挥出经济**效用**，而在印度却没能导出任何近代的计算或簿记法。同样的，数学与机械学亦非源自资本主义的利益关怀。当然，科学知识的**技术**应用——此点对我们西方大众的生活秩序有决定性的影响——确实是受到经济因素的鼓励，可以说，在西方，经济的报偿特别有利于科技的应用。然而，此种经济报偿的鼓励作用，是由于西方**社会**秩序的特殊性格使然。那么，我们应该要问的是，此种特殊性格里的**哪些**成分促成此种效用的？因为，无疑地并非所有成分皆具同等重要性。**法律**与行政的理性结构无疑当为一个重要因素。因为近代理性的经营资本主义，不但需要可以估量的技术性劳动手段，而且还需要按程序规则行事而可资估量的法律与行政；缺乏了这些条件，冒险者的及投机商人的资本主义、或者取决于政治的一切可能形式的资本主义也许还可存在，然而任何具有固定资本与确实**计算**的、合理的私人经营却是绝对无法生存的。**唯独**在西

方，才有这样一种法律和这样一种行政，以如此法律技术与形式主义的完美，为经济样式作出贡献。我们要问的是：这种法律从何而来？撇开其他因素不论，资本主义的利害关怀本身，毫无疑问的，也曾为受过合理法律专门训练的法律家身份阶层铺平了支配司法与行政的坦途，这是所有研究都可证明的。然而，这层利害关怀却绝非导致此一发展的唯一亦或最特殊的因素，并且也不是由它**创造出**此种法律。在此发展中，还有其他各种不同的力量起过作用。再说，为何资本主义的利害关怀在中国或印度就未曾起过同样的作用？何以在这些国度，无论科学、艺术、政治以及经济的发展皆未能走上西方独具的**理性化**的轨道？

实际上，在上述关于文化特性的一切例子中，问题的核心毕竟是在于西方文化所固有的、特殊形态的“理性主义”。只是，“理性主义”此一名词可以有许多极为不同的解读，这点在接下来的反复讨论中会逐渐明晰起来。例如有神秘冥思的“理性化”，亦即一种从其他生活领域的观点看来特别“非理性”的行为方式也有其“理性”，正如经济、技术、科学工作、教育、战争、法律与行政的“理性化”一样。再者，所有这些领域皆可从许多不同的终极观点与目的上予以“理性化”，并且，从这一观点看去是“理性的”，从另一观点看来却可能是“非理性的”。因此，极为不同的理性化曾存在于所有文化圈的各个不同的生活领域中。若欲甄别理性化在文化史上所表现出来的这种差别的特征所在，那么首先要问：哪个生活领域被理性化了？朝哪一个方向理性化？准此，首要任务是去认识西方的、尤其是近代西方的理性主义的独有**特质**，并说明其起源。鉴于经济因素的基本重要性，任何作此说明的尝试，皆必须尤其顾虑到经济上的条件。不过，因果关系的另一方面亦不该被忽略。因为，经济的理性主义的形成，不仅有赖于理性的技术与理性的法律，亦且（一般而言）也取决于人们采取某种实用—理性的**生活样式**（Lebensführung）的能

力与性向。一旦这种能力与性向为精神上的障碍所阻挠，则**经济上的理性的**生活样式亦将遭遇到严重的内在阻力。在过去，在世界任何地区，人类生活样式最重要的形成要素，究属巫术与宗教的力量，以及基于对这些力量的信仰而来的伦理义务观念。这部论文集下面所收录与补正的论文便是来讨论这些力量与观念的。

最开头的两篇是较早的论文，试图在一个重大要点上，探究上述问题里多半是最难捕捉的侧面，亦即特定的宗教信仰内容对于“经济心态”，也就是对于某一经济形式的“风格”(Ethos)的形成所具有的制约性，而且特别是以近代的经济风格与禁欲基督新教的理性伦理之间的关联为例来说明。因此也只是就因果关系的一个侧面来追究。后面关于“世界宗教的经济伦理”的数篇论文，则是试图综观世上最重要的文化宗教与其文化环境中的经济及社会阶层之间的关系，并且有必要的话，找出必须进一步与西方的发展加以**比较**的问题点，以追索出因果关系的**两面**。因为，唯有如此，才能让西方宗教的经济伦理相异于其他经济伦理的固有要素，多多少少获得清楚的因果**归属**。所以，这些论文并不是想要做成广泛的文化分析——虽然时而不得不如此。毋宁反倒是故意要强调，种种文化领域里无论过去或现在，那些与西方文化发展**相对照**的成分。换言之，就是彻底着眼于呈现西方发展的景象时那些显得重要的部分。就此目的而言，其他取径似乎是行不通的。只不过，为了避免误解，我们在此必须明确强调此一目的的界限。另一方面，至少对那些不谙此道者，我们也必须提出警告，可别夸大了本书这些文章的意义。汉学家、印度学家、闪族学家与埃及学家，自然不会在这里头发现到任何他们所不知的新事物。我们所冀望的只是：在事关**本质**重要性的关键点上，并没有他们必须评断为确实**错误**之事。至于一个非专家到底是否有能耐至少尽量做到接近这样的理想，则是作者所不知的。任何人若只能利用翻译，并且关于碑文、文物与文献等史料的利用与评价方式，只能仰赖那些时常充满争议而自己又无法对其价

值独立做出判断的专家作品时，很明显的，无论如何都只能对自己的著作价值抱持着非常谦卑的态度。再者，现存“史料”(亦即金石文字与古文书)的翻译量，部分而言(特别是中国方面)比起残存的重要史料的分量，可说是少之又少，那么，情形更是如此。鉴于以上种种，下面这些论文无疑全都具有**暂定的**性格，特别是关于亚洲的部分⑫。唯有专家才有权做最终的判断。只是，可以想见，唯独因为执此特殊目的、由此特殊观点来论述的专家著作始终未曾出现，故而才有这些论文的书写。它们注定会被“超越”，就像所有的学术作品迟早会被超越一样，只是程度更大，意义也强烈得多。这样一种为了比较而跨入其他专门领域的作品尽管异常危险可疑，却也无可避免；只是，能够成功的程度有多大，作者本身倒必须心存极为保留的结论。现今的时尚与文艺热潮认为，根本可弃专家于不顾，或者可将之贬为“直觉反应者”的下属。几乎所有的学问都多多少少受惠于业余人士，而且往往是相当有价值的观点。但是，若把业余知识当作学术的原则，那么学术就完了。想要“直观”的人，大可上电影院，而且，对这些人来说，即使是在目前这个问题领域上，现在也还有大量以文学的形式来表现的东西提供给他们⑬。再没有什么比这种心态更加远离意图依据严密的经验研究来做极其清醒论证陈述的了。而且，容我再加一句，想要听“布道”的人，大可去宗教聚会。在此做比较处理的诸文化之间，存在着怎样的价值关系，以下论文概不置一词。人类命运的历程足以让稍窥其一斑者震撼击节

⑫ 还有我的仅剩的那点希伯来知识也是十分不足的。

⑬ 不用说也知道，这里所指的并不是像雅斯贝尔斯(*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919)或另一方面像克拉格斯(*Charakterologie*)及其他类似研究所尝试做到的。这些研究是在出发点上和我们此处的试论有所区别。但在此无暇对其提出反论。

雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883—1969)，德国哲学家。克拉格斯(Ludwig Klages, 1872—1956)，德国心理学家和哲学家。详见附录13。——译注

不已，这倒是真的。然而，他最好将他个人小小的感慨保留给自己，就像望见高山与大海时那样；除非，他自知被召唤并赋予能力，去做艺术的呈现或先知的要求。其他大半的情况下，长篇大论地讲述“直觉”，其实只不过是在隐瞒没有与对象保持距离的缺失，这和对人欠缺清醒洞察的态度一样，都是必须加以批判的。

若就**民族志**的研究在当今所占的地位而言，特别是想要对亚洲的宗教意识做出真正彻底的论述时，那些相关的研究当然是不可不加引用的佐证，然而，以下的论文为顾及其所追求的目的，几乎不太加以利用，这是无论如何都必须要说明的。原因倒并不仅止于个人的工作精力有其限度。主要的缘故毋宁是，此处所必须处理的问题端在于，各地区的“文化担纲者”阶层的特定宗教伦理所触及的各种关联，因此或可容许我们这么做。的确，我们真正在意的是，**这个**阶层的生活样式所发挥的影响。诚然，唯有将民族志—民俗学的事实拿来作对比时，才能真正确实掌握那种影响的特质，这是一点也没错的。因此，我们必须明白承认并且强调，在此有一缺陷，那是民族志研究者很可以理直气壮地提出指摘的。我很希望能用有系统的宗教社会学研究成果来稍微填补一下这个缺陷[14]。但这样的企划显然将逾越目的有限的这番研究的界限。是故，以下诸论文必须满足于如此企图，亦即尽可能揭露出与我们西方的诸**文化**宗教相对照的**比较点**。

最后，也应该考虑到问题的**人类学**层面。当我们一次又一次地发现，特定**种类**的理性化——甚至在各个相互间（看似）独自发展的生活样式领域里——在西方，而且唯独在西方发展出来；那么，自然而然会有这样的设想：其中的决定性关键是在**遗传**的素质。作者本身倒不吝予承认，在个人主观见解上，赞成生物学的遗传素质具有

⑭　此处指的是《经济与社会》第二部第五章《宗教社会学》。——译注

重大的意义。只是，尽管人类学的研究取得了可观的成就，但眼下我却看不到任何方法足以正确掌握、甚或只是大致推断出，遗传素质在何种程度上，尤其是以何种方式、什么连接点，对我们**此处**所探讨的发展产生影响。社会学与史学的课题之一(应该)就在于，首先尽可能揭露出，借由对命运与环境的反应，便能得到充分解说的一切影响与因果锁链。达到这点，并且当比较人种神经学与比较人种心理学长足进展到远超过其于现今、而且在很多方面都前途无量的初步阶段时，我们**或许**才能期望，甚至也对那样的问题，有令人满意的解答⑮。目前，对我来说，那样的条件似乎并不存在，若诉诸“遗传素质”，则形同轻率放弃**现在**或许可能追寻得到的知识，并且是把问题推给(当下仍然)未知的因素。

---

⑮ 数年前，有个非常杰出的精神科医师就向我表达过同样的见解。

目　录

第二部　新教教派与资本主义精神

第一部

新教伦理与资本主义精神

文　献

本文原为《宗教社会学论文集·新教伦理与资本主义精神》第一卷第一章的注一。在《宗教社会学论文集》一书里，韦伯习惯在各书的首章里以注释来说明他在处理此一问题时所采用的方法、重要参考文献以及研究史的回顾。只是由于此注篇幅过长，很难以脚注来处理，以“附录”的方式放到书后，又呈现不出本文的重要性。不得已，只好以“文献”列于全书之首。与原著出入之处，尚请读者谅察。

本文首次发表于雅菲[①]主编的《社会科学和社会政策文库》(J. C. B. Mohr, Tübingen), Band XX, XXI (1904—1905)。有关本论文的大量文献里,我仅举出几篇最为详尽的批判:首先是**拉赫法尔**(F. Rachfahl):《卡尔文主义与资本主义》(Kalvinismus und Kapitalismus, *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909), Nr. 39—43。我的答辩:《关于资本主义"精神"的反批判》(Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus, *Archiv*), Band XXX, 1910。对此,拉赫法尔再度批驳:《再论卡尔文主义与资本主义》(Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift, 1910), Nr. 22—25。然后,我答以:《最后的反批判》(Antikritisches Schlußwort, *Archiv*), Band XXXI。(布伦塔诺在我们下面要举出的批判论文里,似乎并不知道有后来的这几篇论稿,因为他并未加以引用。)在这个版本里,我丝毫没有取用和拉赫法尔在这场不免十分无谓的论争里的一丁点内容——在其他方面,他是我所敬重的学者,但在此,他可是涉入了一个他并未真正通晓的领域。我只是从上举的反批判文章里截取(些许)补充性的追加文字,并且试图以插入字句或批注方式来排除将来一切可能想见的误解。其次是**桑巴特**所著的《资产阶级》(*Der Bourgeios*, München und Leipzig, 1913),我在下文的批注里还会再论及此书。最后是**布伦塔诺** 1913 年在慕尼黑科学院的演讲:《近代资本主义之萌芽》(Die Anfänge des modernen Kapitalismus, 1916 年增补附录后在慕尼黑出版)的附录二[②]。关于这篇批判论文,我同样会在本书必要处特

① 雅菲(Edgar Jaffé, 1866—1921),德国经济学者,任教于柏林与慕尼黑大学,《社会科学和社会政策文库》发行人,韦伯的好友。——译注

② 布伦塔诺后来修订这些论文并收入其作品 *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte* (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1923)。——译注

设批注加以讨论。此外，我竭诚欢迎任何关切以下这一点的读者（尽管我并不希望有），经由比较之后能够信服：我对当初发表的这篇论文在述及真正紧要见解的任何地方，**未曾有任何一句**的削除、更正、减弱或添加实在**偏离**原意的主张。毫无理由要这么做，而且，对此仍旧存疑者，也会随着论述的开展而得以释怀。后面提到的这两位学者，彼此间的论争比起对我还要更加激烈。对于桑巴特的著作《犹太人与经济生活》（*Die Juden und das Wirtschaftsleben*），布伦塔诺的批判在我看来，许多论点上是有凭有据的，但是，尽管如此，还是有许多非常不公正处，何况，布伦塔诺并未真正了解，此处暂且得割爱的犹太人问题（后面会述及）的关键所在。

在神学方面，由于本篇论文的发表，出现了许多有价值的指教，这些批评指教大体而言是友善的，并且在充分理解这论文的情况下，就个别重点上提出相异的见解时，也是相当就事论事的。对我而言，这更弥足珍贵，因为对于此处我不得不以自己的方法来处理问题的方式，会有某种反感出现一事，倒不是不可思议的。对于信奉某个宗教的神学家而言**具有价值之事**，在此研究里当然无法得到同等的分量。我们所关切的，往往正是那些——在宗教**评价**上——外在且粗浅的层面，而这些层面当然**还是**存在，并且甚至正因为是外在且粗浅，往往对外在行为产生最为强烈的影响。在此，我还要向读者简短引介（而不是在个别点上不厌其烦地一一引用），托洛尔区[3]的大作《基督教社会思想史》，此书是从

③ 托洛尔区（Ernst Trölsch，1865—1923），德国神学家与哲学家，韦伯的密友，以研究基督教社会思想史知名。韦伯在完成对西方近代资本主义文明之宗教精神基础的研究工作后，原打算再进一步探讨整个西方基督教文明中，宗教与社会经济诸关系之发展与演变，以刻画出现代西方人性格的文化源流。不过当他获悉友人托洛尔区已开始从事基督教会的社会

独自且用心深切的观点上来处理西方基督教伦理的通史；在其他点上固然内容丰盛，即使在我们所关心的问题点上也是极为难能可贵的补充与证明。只是，此书的作者较着重于宗教的**教义**，而我则是较偏重宗教对实际生活的**影响**。

(接上页注)教育方面的研究时(*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912。中译本为《基督教社会思想史》,香港:基督教辅侨出版社,1991),认为两人的研究可能会发生重叠,因而转以其他文明为探讨对象。参见本书第一部第二卷第二章注⑬⑦。——译注

第一卷

问 题



第一章

宗教信仰与社会阶层

在一个各种宗派信仰混杂之处，只消一瞥其职业统计，往往便会发现一个屡见不鲜的现象[①]，此一现象在天主教的报章与文献[②]及德国的天主教会议席上一再引起热烈的讨论，那就是：在近代的

① 例外的情形虽非总是但常常可由以下事实得到解释：某一产业的劳动者的宗派属性，当然最主要是取决于那产业所在地的宗派，以及产业劳动者供应地的宗派。这情形往往会扭曲某些宗派信仰统计数字——譬如莱茵省份的统计——乍看之下所给人的印象。再者，除非对一个个职业再详加分类与检点，否则不会得出牢靠的决算数字。好比一个非常庞大企业的企业主，和一个独自工作的"师傅"，被混同在"经营者"这个范畴里的情形。尤其是，在现今的"高度资本主义"下，一般而言，特别是劳动者当中广大的下层非熟练劳工阶层，已不再受到宗派信仰在过去所能够发挥的那种影响。这点稍后再谈。

② 参照例如 Schell, *Der Katholizismus als Prinzi Pdes Fortschrittes* (Würzburg, 1897), S. 31; v. Hertling, *Das Prinzi Pdes Katholizismus und die Wissenschaft* (Freiburg, 1899), S. 58。

企业里，资本家与企业经营者、连同熟练的上层劳动阶层，特别是在技术上或商业上受过较高教育训练者，全都带有非常浓重的基督**新教的**色彩[3]。不止是在信仰宗派之别与国籍之别相一致之处、也就是与文化发展程度相一致之处，就像德国东部地区的德国人与波兰人之间那样，而是几乎举凡是在资本主义的发展、于其兴盛时期里大展手脚、按其需求而致使人口在社会上产生阶层分化、而职业上产生结构分化之处——而且情况越是如此，就越是明显地——在宗教派别的统计数字上显现出这种现象来。诚然，在近代大型工商企业里，基督新教教徒在资本拥有[4]、经营领导与高阶劳动上的相对优势人数[5]，亦即相对于新教徒占整体人口的百分比来，他们在此等事务上的超高比率，部分而言要回溯到历史的成因上[6]，而且可以推溯到远远的过去，在其中，属于何种宗派似乎并不是经济现象的**原因**，在某种程度上倒可说是其**结果**。要从事上述这些经济职能，部分是以资本拥有、部分是以所费不赀的教育为必要条件，多半是要两者兼备，而现今则非得是遗产继承者或是某种程度的富裕人士不可。昔日帝国的许许多多极为富裕的、受惠于自然与交通且经济上最为

---

③ 我的一个学生仔细研究了关于这方面，也就是巴登的信仰统计，截至目前最为详尽的统计资料。参见 Martin Offenbacher, "Konfession und soziale Schichtung," *Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden* (Tübingen und Leipzig, 1901), *Volkswirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen*, Bd. IV, Heft 5。以下叙述所征引的事实与数字，全都出自此一论文。

基督新教(Protestantism)，详见附录 6。——译注

④ 例如 1895 年巴登地区成为资本收益税课税对象的资本额：

每一千名基督新教徒　　954 060 马克

每一千名天主教教徒　　589 000 马克

犹太人则是每千人超过四百万马克，自然遥遥领先居于首位。数字根据欧芬巴哈(Offenbacher)，前引论文页 21。

⑤ 关于这点，参照欧芬巴哈前引论文的整体说明。

⑥ 关于这点同样参照欧芬巴哈前引论文最初两章的更进一步详述。

发达的地区,特别是大多数的富裕**城市**,在 16 世纪时皈依了基督新教,而此事的后作用力如今仍使基督新教徒在经济的生存斗争里受惠不已。那么,如此一来就形成了一个历史问题:经济上最为发展的地区为何会对宗教革命具有如此强烈的倾向?答案绝非如我们一开始所想的那么简单。诚然,自经济的传统主义里解放出来似乎是个重要的契机,此一契机必然强烈支持了怀疑宗教传统与全面反抗传统权威的倾向。然而,其中必须要考虑的一点,也是如今往往被忘怀的一点是:宗教改革的意义并不在于**消除**教会对于生活的支配,而毋宁在于以**另一种**形式来取代原来的支配形式。的确,旧有的是一种极为松弛的、实际上当时几乎让人感受不到的、在很多情况下不过是形式上的支配,取而代之的是一种以人们所能想见的最为广泛的程度、深入到家庭生活与公开生活的所有领域里、对于整体生活样式无休止地苛责与严阵以待的规律。天主教教会的支配——"惩罚异端,但宽容罪人",以往如此更甚于今——如今仍为呈现彻底近代经济面貌的民众所服膺,如同 15 世纪末世上所知最为富裕、经济上最为发展的地区的人们之服膺于它那样。卡尔文教派的支配[7],如其于 16 世纪施行于日内瓦与苏格兰,十六七世纪之交施行于尼德兰大部分地区,17 世纪施行于新英格兰以及一度于英国本身,对我们而言,是教会所能施加于个人的统制里最令人无法忍受的一种形式。当时旧有的城市贵族的广大阶层,不管是在日内瓦或荷兰或英国,感受正是如此。出现在经济最发达地区的宗教改革者所加以非难的,并不是教会对于生活的宗教支配太多,而是太少。到底为什么,当时正是这些经济发展最先进的国度,而且,如我们后面会看到的,在这些国度里正是当时经济上崛起的"市民的"中产阶级,会忍受那种史无前例的清教的专制暴政(puritanische Tyrannei)?不止

[7] 卡尔文(John Calvin, 1509—1564),法国新教神学家,16 世纪欧洲宗教改革运动的主要人物。卡尔文教派(Calvinism),详见附录 6。——译注

如此，还为了要替其辩护而发展出一种英雄主义？就这样一个市民的阶级而言，英雄主义还真是空前绝后闻所未闻的，就像卡莱尔不无道理地说的，这是“我们最后的英雄主义”⑧。

然而，进一步来看，重要的是：或许如我们所说的，在近代经济里，基督新教徒于资本拥有与领导地位上占了较重的分量一事，如今部分而言必须理解为这不过是他们在历史传袭上平均较有利的财产条件的结果，但另一方面，种种现象显示，因果关系无疑**并非**如此。在这些现象里，稍举几例便可明白：首先，不管是在巴登、巴伐利亚或匈牙利，一般确实可见的是，天主教徒的父母通常给予其子女的高等教育的**种类**与新教教徒的父母所给予的大异其趣。天主教徒在“较高的”教育机构的学生与毕业生里的百分比，整体而言远远落后于天主教徒在人口里所占的比率⑨，此事在很大的程度上或可归因于上述遗产继承的差别上。不过，在天主教徒的毕业生当中，从近代的、特别是为了技术研习与工商职业做准备且一般而言

⑧ 卡莱尔(Thomas Carlyle, 1795—1881)，19世纪英国历史学家和散文作家。卡莱尔在《英雄崇拜》一书里特别为马丁·路德与诺克斯留下一章《作为教士的英雄》。详见附录13。——译注

⑨ 1895年巴登的人口中，基督新教徒占37.0%，天主教徒占61.3%，犹太人占1.5%。1885—1891年小学以上、不属于义务教育的学校学生，在信仰类别上分布如下(欧芬巴哈，页16)：

	新教(%)	天主教(%)	犹太人(%)
高等学校(Gymnasien)	43	46	9.5
实业高中(Realgymanasien)	69	31	9
高级职校(Oberrealschulen)	52	41	7
实业中学(Realschulen)	49	40	11
高等小学(Höhere Bürgerschulen)	51	37	12
平均	48	42	10

在普鲁士、巴伐利亚、乌腾堡(Württemberg)、阿尔萨斯—洛林(Reichslanden)与匈牙利等地也出现完全相同的现象(参见欧芬巴哈，页18f.)。

为了迎合市民的营利生活之故所设的特定的学校——诸如实业高中、实业中学、高等小学——毕业的百分比，同样也明显远远落后于新教徒[10]，然而提供人文高教的预备教育却是他们所偏好的。此一现象是上述方法所无以解释的，而相反的，此一现象本身却必然足以说明天主教徒那么少数从事资本主义营利的缘故。不过，更加引人注目的一个事实，有助于我们了解为何天主教徒较少参与近代大工业的熟练劳工阶层。工厂大幅度地从手工业的子弟那儿补充其熟练的劳动力，也就是让手工业为其劳动力做准备，并在准备完成之后将之交付给企业，而此一众所周知的现象在基督新教徒的雇工身上远比在天主教徒雇工那儿本质上强烈许多。换言之，天主教徒的雇工显示出一直留守在手工业里的强烈意愿，所以比较多成为工匠师傅，而基督新教徒则相对较多流入工厂，为的是在这儿占有熟练劳工层与工业经理层的高阶位置[11]。在这些事情上，因果关系无疑是这样的：**得自教育的精神特性**，以及特别是此处经由故乡与双亲家庭的宗教气氛所制约的教育方向，决定了职业的选择与往后的职业命运。

在德国，天主教徒较少参与近代营利生活一事之所以如此突出，正是因为这与自古以来[12]且于今仍是的那种经验背道而驰。民族上或宗教上的少数者，作为“被支配者”而与作为“支配者”的另一

⑩ 参见前注所自变量字，据此，天主教徒就读各中等学校的学生百分比，比起天主教徒在总人口中的百分比，低了三分之一，只有在高等学校（主要是为神学研究做准备）的学生百分比上，比平均高了数个百分点。与后文所述相关联的，我们要特别指出，关于基督新教徒在各中等学校占较高比率的这种典型的现象，在匈牙利的**改革派**那儿更形显著（欧芬巴哈，前引论文页 19 末尾批注）。

⑪ 参见欧芬巴哈，前引论文页 54 所举例证及论文末尾诸表。

⑫ 佩蒂爵士（Petty）的作品里描述得特别好的片段，下面将一再引用。

个集团处于对立的情况下，由于其自愿或非自愿的被排除于政治上的有力地位之外，通常特别强力地被驱往营利生活的轨道上，而他们当中最具天赋的成员，由于在政治活动的舞台上毫无用武之地，故而试图在这方面满足其名利心。在俄国与东普鲁士踏向经济繁荣发展的波兰人，很明显的便是如此——情形与他们作为支配者的加利西亚[13]地方相反——还有在路易十四治下的法国的休格诺教徒、英国的非国教派与教友派教徒[14]以及——最后但非最微末——两千年来的犹太人，也无非是如此。然而我们在德国的天主教徒身上却看不到一丁点这样的作用，或者至少没什么显著的事实，即使是在过去被迫害或仅只被宽容的时代里，不管是在荷兰或在英国，他们也和基督新教徒相反，并没有显现出什么特别突出的经济发展。实情反倒是这样的：基督新教徒（尤其是后面特别要加以详究的某些教派），**不管是**作为支配者阶层也好、作为被支配者阶层也罢，也**不论是**作为多数者或是作为少数者，在在展现出一种走向经济理性主义的特殊倾向，而在天主教徒身上，**无论**他们是身处这样的或那样的地位，过去跟现在都看不到同样的一种倾向[15]。因此，生活态度之所以不同，主要必须从宗教信仰的恒久的内在特质当中来寻求，而**不是**单只求之于其一时所处的外在历史—政治情况[16]。

---

[13] 加利西亚（Galizien），东欧的一个地区，详见附录18。——译注

[14] 休格诺派（Huguenot）、非国教派（Nonconformist）与教友派（Society of Friends），16世纪宗教改革后出现的教派。详见附录7。——译注

[15] 佩蒂所举关于**爱尔兰**的例证，其中道理很简单，因为在那儿，基督新教徒阶层只不过是不在地的地主罢了。若认为还有什么多过于此的意味，那么就像"苏格兰裔爱尔兰人"的地位所显示的，将会是（如众所知的）谬误。资本主义与基督新教之间的典型关系，存在于爱尔兰如同其存在于其他各处（关于爱尔兰的"苏格兰裔爱尔兰人"，参见 C. A. Hanna, *The Scotch-Irish*, two vols., Putnam, New York）。

[16] 这当然并不否定，后者也会产生极为重要的结果，并且特别是与以下事实并

重要的是，首先我们或许应该研究一下，宗教信仰的种种特性里到底是或曾经是哪些要素导致了前述的那种态度倾向，并且部分而言至今仍在发挥作用。从表面的观察且从某些近代的印象出发，人们可能会试图为以上的对立作如此的定式化：天主教较强烈的“超尘出世”(Weltfremdheit)、其最高理想所显示的禁欲特色，必然导致其信奉者对于此世财货不大感兴趣。此种推论事实上也相应于现今普受欢迎的对于两宗派的评判模式。基督新教这方利用此一观点来批判天主教生活样式的(真实的或所谓的)禁欲理想，而天主教的响应则是指责“唯物主义”乃是由基督新教所带来的、整个生活内容的世俗化所造成的结果。有个当代学者相信，两派对于营利生活的态度所显示的对比，应作如此的定式化：“天主教徒……较为平静，较少营利欲；比起危险、刺激但可能带来荣耀与财富的生活来，他们偏好尽可能的安定生活，即使收入少一点。俗谚谑云：要不吃得好，要不就睡得稳。在眼前这个事例上，基督新教徒偏爱吃好，天主教徒宁愿睡稳。”[17] 事实上，在

(接上页注)不矛盾：如同后文所说的，许多基督新教教派是规模小并因而为同构型的少数集团，这点对其整体生活氛围的发展具有决定性的意义，同时也对其参与经济生活的方式也有反作用的意义，就像例如居住在日内瓦与新英格兰之外的**严格的**卡尔文教徒，无论何处都显示出来的特色那样，即使是在取得政治支配地位之处。世上所有宗教的**亡命者**，譬如从印度、阿拉伯、中国、叙利亚、腓尼基、希腊、伦巴底和“cawerzische”等地流亡到其他地方，并成为高度发达国家的**商人训练**的担纲者，不啻是个普遍的现象，但与我们的问题一概无涉。(布伦塔诺在其经常被引用的、关于《近代资本主义之萌芽》一文里，即以其自身的家族来说明。不过，外地出身的**金融业者**，作为优秀的商业经验与贸易关系的担纲者，存在于**所有**时代的任何地方。他们绝非**近代**资本主义所特有的，并且，如后文所述，遭到基督新教徒待以伦理上不信任的眼光。迥异于此的，从罗卡诺[Locarno]搬迁到苏黎世的基督新教家族，如 Muralt、Pestalozzi 等，很快就成为苏黎世一地**近代**特有的、资本主义的(**产业的**)发展的担纲者。)

⑰ 欧芬巴哈，前引论文页 68。

德国当代对教会较不关怀的基督新教徒里，以“想要吃得好”来描述其生活动机，尽管未必尽然，但至少部分而言是正确的刻画。然而，事情在过去可就大不相同：英国、荷兰与美国的清教徒如众所周知的，正是以“俗世享乐”的正对反面为其别具一格的特色；而且诚如我们后面会看到的，这个正对反面对我们而言正是其最重要的一个性格特色。不止如此，例如法国的基督新教长久以来即具有被烙印在各地的卡尔文教会、尤其是烙印在信仰斗争时代的“十字架下”者身上的性格特色，而且在某种程度上至今仍保有此种特色。虽然如此(或者，如我们后头还得提问的，或许正因为如此?)，众所周知，新教教派乃是法国工业与资本主义发展最重要的担纲者之一，而且在幸免迫害的小规模范围里至今仍是如此。如果生活样式里的这种严谨与强烈无比的宗教关怀可以称之为“超尘出世”，**那么**，法国的**卡尔文教徒**不论过去与现在至少都像例如北德的**天主教徒**一般的超尘出世，后者对天主教的切心投入无疑已达世上无一民族可与比拟的程度。二者以同样的方式各自与国内占支配地位的宗派分道扬镳：法国的天主教，在下阶层里是极度生活享乐，其上阶层则是径直敌视宗教，而德国的基督新教如今欣欣然融入俗世的营利生活里，其上阶层则是异常宗教漠然[18]。再没有什么比这种比较更清楚地显示出，以如此混沌暧昧的观念，诸如天主教(所谓的!)“超尘出世”、基督新教(所谓的!)唯物主义的“俗世享乐”以及诸如此类的许多观念，在此根本解决不了什么问题，而且既不符现今情况，至少更不切合既往的过去。然而，如果硬是要利用这样的观念来进行讨

---

[18] 对于德国与法国境内种种信仰的特色、其间的对立差异与阿尔萨斯(Alsace)的民族斗争里的其他文化要素之间的错综复杂情形，维奇的论文有非常细致的考察：W. Wittich, “Deutsche und französische Kultur im Elsaß,” *Illustrierte Elsässische Rundschau*, 1900 (也以别册出版)。

论，**那么**，除了上面的说明之外，还有其他一些现象自然而然会引发如此的想法：一方是超尘出世、禁欲与宗教虔信，另一方是资本主义营利生活的参与，二者的整个对立难道不是反而有着一种内在的**亲和性**（Verwandtschaft）？

事实上，从非常表面的关键契机出发，已经清楚显露出，基督教虔信的最深沉内在形式的代表者里，出生于商人圈子的数目有多么大。特别是，虔敬派[19]的最热切的信奉者里不可胜数地是来自此一出身。人们或许可以设想，这是内在不适应商人职业的天性对于"拜金主义"[20]的一种反动，而且确实如圣方济[21]及其他许多虔敬派教徒那样，改宗者本身往往如此主观表述其"皈依"的始末。同样的，一个显然常见的现象，亦即有那么多大规模资本主义的企业家——直到罗德兹[22]为止——是来自教士家庭，或许也可以被试图解释成对于青少年时期的禁欲教育的一种反动。然而这样的解释方式碰到以下情况可就不灵光了，亦即：当练达的资本主义企业精神，与贯穿并规制整体生活的虔信的无比强烈形式，**同时**着落在同一个人与群体的身上时。并且，这并非什么零星个案，而是在历史上占有重要角色的基督新教教会与教派的整个集团独树一格的特征。特别是卡尔文派，**举凡其登场现身之处**[23]，便显示出这种结合。在宗教改革的扩

---

[19] 虔敬派（Pietism），欧洲宗教改革后出现的教派。详见附录 7。——译注

[20] 拜金主义（Mammonism），源自玛门（Mammon，贪婪），基督教所谓的七大罪之一，其实也就是财神，从希腊文 Mamonas 而来。耶稣说过："一个人不能事奉两个主，不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。你们不能又事奉上帝又事奉玛门。"（《圣经·马太福音》6:24）。——译注

[21] 圣方济（St. Francis of Assisi，1181—1226），天主教方济会创始人。详见附录 12。——译注

[22] 罗德兹（Cecil Rhodes，1853—1902），英国殖民者，南非金融家和政治人物。详见附录 15。——译注

[23] 这时，指的当然是，资本主义发展的**可能性**在当地毕竟还存在的情况下。

张时期里，卡尔文派(如同其他任何新教教派)很少在任一地区与某一特定的阶级相结合，然而特色独具且在某种意义上来说“典型的”是，法国的休格诺派教会里的改宗者当中，修道僧与实业者(商人、工匠)却特别为数甚伙，尤其是在迫害的年代里[24]。西班牙人早就知道，“异端”(die Ketzerei，指尼德兰的卡尔文教派)“提振了商业精神”，而佩蒂爵士[25]在其有关尼德兰资本主义兴隆的原因探讨里，便得出与此完全一致的见解。戈泰因[26]指称卡尔文教派的分布地为“资本主义经济的温床”[27]，实有其道理。于此，我们当然也可以说，

㉔ 关于这点，参见例如 Dupin de St. André，“L'ancienne église réformée de Tours. Les members de l'église,” *Bull. de la soc. de l'hist. du Protest.*，4，p. 10。对此，人们也很可以——特别是天主教徒的论者更易于抱此种见解——认为，从修道院甚或一切宗教的规制里解放出来的欲求，是主要的动机所在。然而，不止当时的反对派人士(包括拉伯雷)不同意此种看法，就连休格诺派的第一次全国会议里(例如 1. Synode，C. partric.，qu. 10 bei Aymon，*Synod. Nat.*，p. 10)关于**金融业者**是否可以担任教会长老的良心问题，也显示这点；而且，尽管卡尔文无疑持肯定的立场，全国会议里由于心怀不安的会众成员不断提出质疑，因而对是否准许收取利息的问题一再反复讨论的事实，一方面显示出，在他们之中关心此一问题的人实在很多，但同时也显示出，希望能撇开忏悔义务而径行“高利贷之恶”(usuraria pravitas)的愿望，并不是什么关键重点(在荷兰，参见下文，情形也是一样。让我们就此声明，教会法的**取息禁令**，在本研究中一概不扮演任何角色)。

㉕ 佩蒂爵士(Sir William Petty，1623—1687)，英国政治经济学家、统计学家。详见附录 13。——译注

㉖ Gothein，*Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes*，I，S. 67.

戈泰因(Eberhard Gothein)，曾任教海德堡大学，韦伯同事。——译注

㉗ 关于这点，参见**桑巴特**的简短注记：*Der moderne Kapitalismus*，I. Aufl.，S. 300。可惜，由于受到凯勒的影响，桑巴特后来在其大作里(Der *Bourgeois*，Müchen，1913)，在我看来关于这点是此作最无力的部分，捍卫了一个完全错误的“命题”，我们将适时再论及。参见 F. Keller，*Unternehmung und Mehrwert*，Schriften der Görres-Gesellschaft，12 Heft.，此作尽管有许多不错的记述(但在这点上却也了无新意)，仍然未及天主教近代护教者著作的水平。

这些分布地大多发源于法国与荷兰的经济文化，而这两国经济文化的优越性才是上述状态的关键所在，或者说这也是因为流放的重大影响以及与传统生活关系撕裂所致[28]。然而，在法国本身，如同我们从柯尔伯特的奋斗当中所得知的[29]，即使是在 17 世纪，事情还是如出一辙。奥地利——不消说其他国家——便时而直接引进新教的制造业者。只不过，并不是所有的新教教派好象都一起在这个方向上发挥同样强大的作用。卡尔文教派在德国似乎也强力发挥了此

---

[28] 因为，再清楚不过的是，光是离乡背井的这个事实，便属于劳动强化的一个最有力的手段（参照前注⑯）。同样是波兰的少女，在家乡时，无论怎样有利的赚钱机会也提振不了她们传统主义的惰性，然而当她们到了像萨克森这种陌生的地方工作赚钱时，却好象完全变了个人，经得起无止境的剥削利用。意大利的出外劳动者也显现出完全相同的现象。此时，决定性关键绝不仅仅是由于移入较高的“文化环境”而受到教育影响——当然这也是个有力的因素；因为当工作的性质，譬如从事农业，与在故乡时完全没有两样，甚或被安置在外来劳工营里等，一时要忍受在家乡时根本不会忍受的较低下生活水平时，还是出现相同的现象。光是在一个迥异于熟悉之地的不同环境下劳动的这个事实，便足以打破传统主义，并产生“教育的”效果。美国的经济发展是多么的仰赖于这样的作用，几乎是不用加以分说的。若溯及古代，巴比伦俘囚对于犹太人而言也具有完全相同意义，可以说，该加以大书特书的，其他例如琐罗亚斯德教徒的情形也是一样的。不过，对基督新教徒而言，正如清教的新英格兰殖民地的经济特色，对照于天主教的马里兰、圣公会的南部地方、诸教派混合的罗得岛，相互间不容否认的差异所显示的，各自的宗教特性所产生的影响，极为明显的扮演了作为独立因素的角色，就好比耆那教徒在印度的情形。

　　巴比伦俘囚，前 6 世纪犹太人被俘虏到巴比伦一事。详见附录 16。琐罗亚斯德(Zoroaster)，前 6 世纪波斯宗教改革家和琐罗亚斯德教创始人。其教徒曾因受迫害逃往印度，被称为帕西(Parsi)。琐罗亚斯德教在中国史籍称为祆教。——译注

[29] 柯尔伯特(Jean-Baptiste Colbert，1619—1683)，法国政治人物，路易十四的财政大臣。详见附录 14。——译注

种作用；比如“改革派”这一宗[30]，在乌伯塔[31]，如同在其他地方，相较于其他宗派，似乎更加促进了资本主义精神的发展。例如比起路德教派[32]，不论就大体而言或就各地情况来说，特别是在乌伯塔，此派的推进作用俨然可证[33]。至于苏格兰，巴克尔和英国诗人特别是济慈[34]都强调了此种关系[35]。更加醒目显著而只消稍加提示一下就行的是，在新教诸派里，其“超尘出世”如同其财富在在为人所称道的那些教派，特别是**教友派与门诺派**[36]，无不是宗教的生活规制与事业精神的最强盛发展两相结合在一起。前者在英国与北美所扮演的，正是后者在尼德兰与德国所扮演的角色。在东普鲁士，尽管门诺派教徒绝对拒绝服兵役，但由于他们是工业不可或缺的担纲者，腓特烈·威廉一世[37]也只得听任了事，这只不过是许许多多众人皆知、足以见证此种势态的事实之一，只是有鉴于这个君王的性格，这应该

---

[30] 如众所知，改革派的信仰，无论采取何种形态，大半或多或少是**温和化**的卡尔文派或兹文利派。

改革派(Reformed church)，指欧陆卡尔文派各教会。详见附录 7。

兹文利(Huldrych Zwingli, 1484—1531)，瑞士神学家，近代欧洲宗教改革运动肇始者之一，卡尔文的先行者。——译注

[31] 乌伯塔(Wuppertal)，德国北莱茵—西伐利亚州城市。详见附录 18。——译注

[32] 马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)，德国教士，掀起了 16 世纪欧洲史上著名的宗教革命。路德派(Lutheranism)，详见附录 6。——译注

[33] 在几乎全属路德派的汉堡，直到 17 世纪时，**唯一的**资产家是某个知名的改革派家族(承蒙渥尔教授惠予告知)。

[34] 巴克尔(Henry Thomas Buckle, 1821—1862)，英国史家，详见附录 13。济慈(Keats, 1795—1821)，英国诗人，19 世纪最伟大的诗人之一。——译注

[35] 所以，主张此种关联，并非什么“新的”物事，拉瓦埃(Lavaleye)与阿诺德(Matthew Arnold)等人都已提到这点，反之，毫无道理地加以怀疑，才是新鲜。问题在于，对此关联做出**说明**。

[36] 门诺派(Mennonite)，欧洲宗教改革后出现的教派。详见附录 7。——译注

[37] 腓特烈·威廉一世(Friedrich Wilhelm I, 1688—1740)，普鲁士第二代君主。详见附录 14。——译注

是最强而有力的一个事证。最后，在**虔敬派信徒**身上，同样可以看到强固坚定的信仰与同等强盛发展的事业精神与成果的两相结合，这也是无人不知的[38]——光是想到莱茵河地区和卡尔夫[39]一地的情形便已足够。因此，在这仅止于大体初步的描述里，无需再堆砌更多的事例。因为，这少数几个例证已经全都显示出一件事："劳动的精神"、"进步的精神"，或人们倾向于归诸新教所提振起来的精神，并不能被理解成现今通常所说的"俗世享乐"或什么"启蒙主义"之类的意义。路德、卡尔文、诺克斯与沃特[40]的早期基督新教，与我们现在所说的"进步"实在没什么关系。现今连最极端的宗教家都不想加以拒绝的现代生活的整体层面，是昔日的基督新教所正面敌视的。因此，如果说昔日的新教精神的某些特定表征与近代资本主义文化之间有某种内在亲和性存在的话，那么我们好说歹说也**不能**试图由其(所谓的)多多少少唯物主义的、或当然是反禁欲的"俗世享乐"当中去寻求，而毋宁应从其纯粹**宗教的**特性当中去寻求。孟德斯鸠[41]提及英国人时(《法意》20:7)，说他们"在三件重要事情上远比世上其他民族都要来得先进，那就是信仰、商业与自由"。那么，他

---

[38] 当然，这并不否定，官方的虔敬派，如同其他宗教的立场，由于家父长制的氛围，后来抵制资本主义经济体制的某种"进步"，例如从家内工业转移到工场制度。同样，某种宗教立场**力求达成**的理想，与此一立场对其信徒的生活样式实际**产生的影响**，是必须严格区分清楚的。这点我们后面还会常常观察到。(关于虔敬派劳工契合工业劳动的独特劳动能力，从我自己对西伐利亚的一个工厂所做的考察里取得了实例，收在论文"Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit,"*Archiv f. Soz.* ,Band XXVIII, S. 263，及其他多处。)

[39] 卡尔夫(Calw)，德国黑森林东北的小镇。详见附录 18。——译注

[40] 沃特(Gisbert Voët, 1588—1676)，荷兰改革派正统论的代表人物，多尔德宗教会议主要人物之一。诺克斯(Knox)，16 世纪苏格兰宗教改革领袖，苏格兰长老派的创始人。详见附录 9。——译注

[41] 孟德斯鸠(Montesquieu, 1689—1755)，法国哲学家。详见附录 13。——译注

们在营利领域上的优越性——连同(属于另一关联层面的)他们对自由政治体制的运作特质——会不会是和孟德斯鸠所称许他们的那种虔信程度有所关联呢?

当我们如此提出问题时,一连串可能的关联,尽管隐约蒙眬,立刻浮现在我们眼前。现在我们的任务就是尽可能清楚地把这些飘浮在眼前的模糊关联扒梳条理出来,尽管所有的历史现象里无不隐没着如此淘之不尽的形形色色。为此,我们必须跳脱开至此一直运用的含糊不清的一般概念,并且致力于深入探究历史上出现的基督教各门各派里的那些伟大的宗教思想世界的固有特征与相互间的歧异。

不过,在此之前,还有必要对一些事加以说明:首先,是关于我们试图作历史解释的对象有何特性?其次,是关于什么意念使得我们在这个研究范围内得以作出此种解释?

第二章

资本主义的“精神”

在这篇论文的标题里使用了好象有点了不起的概念:“资本主义的**精神**”。对于此一概念到底该作何理解呢? 当我们尝试给它个“定义”时,马上就面临到存在于研究目的本质里的某些困难。

假如有某种对象,既用得上这样的名称又具有任何意义的话,那么这对象就只能是个“**历史实体**”(historisches Individuum),也就是说那必定是个在历史真实当中的各种关联的复合体,是我们就其**文化意义**的观点在概念上总缩成一个整体的那种实体。

然而,这样一种历史概念,由于在内容上牵涉一种在其个别**特性**里饶富意义的现象,所以不能依“类同、种别”(genus proximum、differentia specifica)的公式来加以定义(德文的话就是“界定”),而是必须将其历史真实当中所得出的个别构成要素慢慢加以**交织糅合**而成。因此,终极的概念掌握并不在于研究的开端,而必定是在

研究的**结尾**；换言之，我们此处所谓的资本主义"精神"的最佳的——亦即就我们此处所关切的观点看来最适的——定式表述，必定会在探讨的过程当中且作为其主要的成果显露出来。只是，这些观点(后文会再提及)绝不是我们可以用来分析那些被考察的历史现象的唯一观点。其他观点于此，如同面对一切历史现象，也会得出其视之为"本质的"其他特征。依此，结果便是：关于资本主义"精神"的概念，从**我们**的观点看来是本质性的东西，既不能也完全没有必要被当作是**唯一**可能的理解。此乃根源于"历史概念形成"的本质，在方法上，其目的并不是要把历史真实嵌插在抽象的类别概念里，而是要在往往且无可避免各具独特**个别**色彩的具体发生关联里，致力整理出历史真实的面目[①]。

以此，如果要明白确定我们正试图分析且作历史说明的这个对象，那么重点就不在于对它作出个概念性的定义，而是首先至少要对我们此处所说的资本主义"精神"预作一番**举例说明**。事实上，这样的举例条陈对于研究对象的理解而言是不可或缺的，为此目的，我们将从关于此一精神的一件文献入手，此一文献以几近古典的纯粹性包含着此处最为紧要的内涵，而且同时也具有与宗教全无直接关系的好处，因而——对我们此处的主题而言——是"没有预设前提的"：

"记住，**时间**就是**金钱**；一个每天能靠自己的劳动赚取十先令的人，如果有半天是在闲逛或赖在家里，那么即使他只花了六便士在这休闲上，却不该只计算这项，除此，他实际上还多支出了或毋宁说浪掷了五先令。

① 这几段文字代表韦伯对其方法论的一些简短摘要。有关韦伯社会科学方法论的著作，详见其《学问论集》(*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922)。——译注

记住,**信用**就是**金钱**。如果有人将钱存放在我这里超过该交还的日期,那么他等于是把利息或在这期间借着这笔钱我所能赚得的都赠送给我。这总计起来会是相当可观的数目,如果一个人的信用既好又大并且善加利用的话。

记住,金钱**天生具有孳生繁衍性**。钱能生钱,钱子还能生钱孙,如此生而又生。五先令一翻转就是六先令,再一翻转就成七先令三便士,然后一直翻转到一百镑。手头的钱越多,翻转孳生出来的钱就越多,所以获利也就节节高升,越来越快。杀死一头母猪,等于是杀了它所能繁衍的成千上万头猪。毁掉五先令,等于是**谋杀了**(!)它所能孳生的一切,不知有多少镑。

记住,俗语说,**善付款者**是他人钱袋的主人。一个大家都知道他会准时依约定付款的人,就能够随时借取到他的朋友刚好用不着的所有钱财。

这往往大有好处。除了勤奋与节俭,再没什么比得上任一次交易都守时与公正更有助于年轻人**功成名就**。所以依约准时偿还欠款,一刻也拖不得,以免朋友生气因而对你永远关紧他的荷包。

足以影响个人**信用**的任何行为,不管再怎么不足为道,都必须小心留意。无论是早上五点或晚上八点,你的下槌声响传到债权人耳里,都会让他安心个半年;倘若在你理当劳作的时刻,他却看到你在撞球场的身影或听到你在酒馆里的话声,那么第二天早上他就会来催你还钱,甚至在你还筹措不及时就要你还清。

除此之外,你的槌声还显示出,你对自己的债务并未忘怀,这让你**看起来**像个既小心又**诚实**的人,将会提升你的**信用**。

注意,别把手头所拥有的都当成是自己的财产,并依此顺当过活。许多动用到信用的人都沉陷在这样的迷思里。为免如此,要对自己的支出与收入精确地计算清楚。如果你劳心费神地留意到每一笔收支,那么便会有这样的好结果:你会发现,小小的一丁点花费

足以聚积成一大笔数额，也将发觉，本来可以省下多少而将来又可以省多少……

假设你是个大家熟知的精干又正直的人，那么一年有六镑，你就可以有一百镑使用。每天无谓花掉一格鲁先(Groschen，十便士)的人，每年就浪费了六镑，而这是使用一百镑的代价。要是每天浪费相当一格鲁先价值的部分时间(而且可能就只有几分钟)，日复一日，一年下来等于浪掷了使用一百镑的特权。如果白白浪费价值五先令的时间，就等于损失五先令，可能不啻是把五先令往海里丢。损失了五先令的人，所损失的不止是这个数目，而是损失了利用这钱做买卖所能赚到的一切利得——这数额，从青年到老年，将累积成一笔相当可观的数目。”

在这段文章里教训我们的，正是**班杰明·富兰克林**[②]——这和克恩伯格在其既富才气又蛮带恶意的《美国厌恶：美国的文化图像》[③]里，指为所谓洋基的信仰告白而加以嘲讽的内容并无不同。富

② 最后一段出自 *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (写于 1736，*Works*，Sparks edition，II，p. 80)，其余出自 *Advice to a Young Tradesman* (写于 1748，*Works*，Sparks edition，II，pp. 87 ff.)。

富兰克林(Benjamin Franklin，1706—1790)，18 世纪美国政治家、科学家、哲学家。详见附录 14。——译注

③ *Der Amerikamüde* (Frankfurt，1855)，众所周知是莱瑙的《美国印象记》的诗意改写。此书作为文学作品在现今读来或许甚为无趣，但作为资料，记述德国人与美国人的对比，甚至可以说，记述德国自中世纪的神秘主义以来，境内天主教徒与基督新教徒的内在生活(不管其他种种)共通的特征，与清教—资本主义的活动力之对比，实在无人能比。克恩伯格以较自由的笔法来翻译富兰克林的文章，在此就原文作了校订。

莱瑙(Nikolaus Lenau，1802—1860)，19 世纪奥地利最杰出的诗人，以写哀伤的抒情诗著称。这些诗歌既反映了他那个时代的悲观情绪，也反映了他个人的绝望心情。1832 年 10 月，莱瑙为了寻求心灵的平静与自由，曾离开欧洲到美国。在美国度过的一年岁月虽然也给他留下一些美好的回忆，

兰克林以独特方式所宣告的，是“资本主义的精神”，没人怀疑，但没有什么人会认为，人们对此一“精神”所能理解的，如今**全都**包含在里头了。让我们稍停一下看看这段文章。其中的生活智能在克恩伯格的《美国厌恶》里被总结为：“从牛身上榨油，从人身上榨钱”，然而在此种“贪吝哲学”里所突显出来的特色，是**信用可靠的**诚实人的理想，尤其是，认为个人的**义务**在于以扩大自己的资本作为前提利益且为目的本身的想法。事实上，此处所训诲的不单是生活技术，而是一种独特的“伦理”，违犯此一伦理，不仅是愚蠢，而且还被视为忘失义务——这就是事情的精髓所在。这儿所教导的不**只是**“从商才智”——这类东西其他地方多得是；这儿所展现的是一种**风格**(Ethos)，而就是**此**一特质吸引了我们。

雅各·富格[4]有个业已退休的商业伙伴来劝说他不妨退隐，因为他如今确实赚得够多了，好歹也让别人有些赚头；富格驳斥说这是“怯懦”，并回答说“他(富格)可不这么想，只要有可能就要赚”[5]；此话的“精神”与富兰克林的迥然**有别**：前者所表达的是商人的胆大无畏和一种无关道德的个人嗜欲[6]，而后者所呈现的是一种带有**伦**

(接上页注)但他对美国的整体印象并不佳。他曾批评：“美国人一无所知，唯金钱是求，没有理想。”——译注

克恩伯格(Ferdinand Kürnberger，1821—1879)，奥地利作家。参与1848年的维也纳革命，被迫流亡德国。1849年他又介入德勒斯登(Dresden)的暴动，为此入狱。他一生写过不少剧本、小说和散文。韦伯此处提到的书全名为 *Der Amerika-Müde*：*Amerikanisches Kulturbild*。——译注

④ 雅各·富格(Jakob Fugger，1459—1525)，十五六世纪德意志企业家族领导人，详见附录15。——译注

⑤ 桑巴特以此句为其《近代资本主义》一书的篇首题词(Der moderne Kapi-talismus，1. Aufl.，Band I，S. 193，cf. S. 390)。

⑥ 当然，这并不表示，富格是个不在乎道德或无信仰的人，或者富兰克林的伦理尽呈现于上述文章里。应该犯不着引用布伦塔诺的文章(《近代资本主义

理色彩的生活样式准则的性格。本文所谓的"资本主义精神"的概念,就是在此种特殊意涵下指称的[⑦]。当然,指的是**近代的**资本主义。因为,此处所谈的仅止于此种西欧—美国的资本主义,这自然是由于提问的方式使然。在中国、印度、巴比伦,在古代与中世纪,都曾有过"资本主义"。**然而,如我们将看到的,它们全都欠缺那种独特的风格。**

固然,富兰克林所有的道德劝戒如今全都转向了功利:诚实是**有用的**,因为它带来信用,守时、勤奋、节俭无不如此,**所以都是**美德。推而论之,譬如说,要是诚实的表面功夫就达到同等的效果,那么这就够了,再在这美德上多做不必要的努力,在富兰克林眼里看来必然显得是无谓的浪费。而且,事实上,当我们在他的自传里读到他"皈依"那些美德的故事[⑧],或甚而是关于他谈论到严格保持简

[接上页注]之萌芽》,1916,页150f.)就足以使这位著名的慈善家免于此种误解,尽管布伦塔诺似乎有陷我于此误解之嫌。反之,问题毋宁是在于:这样一位慈善家如何能以一个**道德家**的格调写下(布伦塔诺忽略了其殊为独特的形式)**这样一些字句来**?

⑦ 我们的提问方式之所以不同于桑巴特,正是基于这点。此一差异之极为重大的实际意义,后面便会明白。此处要注意的是,桑巴特并未忽视资本主义企业家的这个伦理侧面。只是,在他的思考脉络里,此一侧面俨然是资本主义作用下的结果,而我们此处在目的上必须采取对反的假定。最终的立场非等到此番研究结束时才有可能。关于桑巴特的见解,参见前引书,页357、380等。他的思路与席美尔的《货币哲学》的精彩论述(最后一章)相关联。有关他在《资产阶级》(*Bourgeois*)一书里对我提出的批判,后文将再述及。此处必须先搁置关于此点的任何详细讨论。

⑧ 自传里说道:"我终于确信,人与人的交往当中,**真实、正直**与**诚实**,**对我们的人生幸福**而言是最最重要的;自此,我下定决心终生力行到底,**并将这决心写进日记里**。天启对我来说确实没什么分量;但我抱持着这样的想法,某些行为并不坏,只是**因为**天启禁止罢了,而某些是好的,**因为天启**这么命令,然而,或许这些行为会被禁止,是**因为**它们本来就是对我们有坏处的,或者会被命令,是**因为**它们本来对我们就有好处——盱衡一切的结果是这样的。"(*Autobiography*, p. 112, ed. F. W. Pine, Henry Holt, New York, 1916)

朴的**外表**及故意隐晦自己的功绩以博取世间人认同的效用时[⑨]，必然会得到这样的结论：在富兰克林看来，那些美德，和所有的美德一样，**只有当**它们对个人具体有用时才算是美德，而且光以表面功夫来作代用品而产生同等效用时，那么这也就够了——就严格的功利主义而言，这实在是个无可避免的归结。德国人常觉得美国式的美德不过是“伪善”，在此似乎罪证确凿。只不过，实情绝非如此单纯。不止富兰克林自己的性格，一如浮现于其自传里的那种世所罕见的诚实正直，加上他将美德必然对他“有用”的这个事实归诸上帝对他的启示以使他心向美德，凡此种种在在显示，这其中所蕴含的确实不光是纯粹自我中心主义的花腔巧调而已。其实，尤其是这“伦理”的“至善”(summum bonum)——赚钱，赚更多的钱，并严格回避一切天生自然的享乐——是如此全然褪尽一切幸福主义甚或快乐主义的念头而纯粹地认为这就是目的本身，因而单就个人自己的“幸福”或“利益”而言，这不啻是完完全全的超越，而且简直是极为不合理性[⑩]。营利变成人生的目的，而不再是为了满足人的物质生活需求

---

⑨ “因此我尽量避开他人的眼光，并且说这”——由他发起的图书馆兴建——“是‘一群友人’委托我去拜访他们所认为的爱好阅读者并做出此项提议。以此方式，我的事业进行顺利，而且往后碰到这样的时机，我都同样照章行事；从我一再的成功经验，很可以诚心地推荐给各位。目前小小牺牲一下你的虚荣，后面便会有充分的报偿。如果**一时之间**真正的功劳还不确定该归给何人，那么便会有比你更好虚名的人勇于出面，然后嫉妒将为你取回公道，拔下被侵占的荣耀之羽，置回真正的拥有者身上”(*Autobiography*, p. 140)。

⑩ 布伦塔诺(S. 125, 127 Anm. 1)借由此处的记述来批判后面我们详论现世内禁欲让人屈从于“理性化与纪律化”的内容，说这理性化是朝着“非理性生活样式”的“理性化”。事实上，的确没错。没什么事情本身即为“非理性的”，而是从某个特定的“理性的”**观点**看来是如此。对无信仰者而言，一切的宗教生活是“非理性的”，对快乐主义者来说，所有的禁欲生活样式是“非理性的”，然而就**他们的**终极价值看来，这却是种“理性化”。若说本篇论文能有什么贡献的话，无非是希望能借此解明乍看之下便知其意的“理性的”这个概念其实是有极复杂多样的意涵。

的手段。对于人天生的情感而言，这简直就是我们将谈到的“自然”事态的倒错，毫无意义，然而如今却无条件地公然成为资本主义的指导纲领，正如尚未触及资本主义气息的人所会感到的那样的陌生。然而，这同时却也带有某种情操，与一些宗教观念紧密关联。如果有人问起，为什么要“从人身上挣钱”，富兰克林在其自传里引用了一句圣经经文来回答，尽管他自己是个无宗无派的自然神论者，但这却是他那严格卡尔文派教徒的父亲在他年轻时不断耳提面命的：“你看见**在其职业**(Beruf)上办事殷勤的人吗？他必站在君王面前。”[11]赚取钱财，只要是以合法的方式，在近代经济秩序里乃是**职业**上精诚干练的表现与结果，而**此种精诚干练**，于今不难看出，正是富兰克林道德训诲的根骨始末，如其在上引文章连同其所有著作毫无例外地向我们所揭示的[12]。

事实上，这种**职业义务**(Berufspflicht)的独特思想，如今我们是如此地熟悉、其实却又如此地不认为是理所当然，因为这乃是个人应当感觉到的一种义务，而且是有义务实际意识到一己“职业的”活动内容，而不管其内容如何，特别是不管这在天生情感看来是否必然显得是自身劳动力甚或只是财货资产(作为“资本”)的纯粹利用而已；此一思想正是资本主义文化的“社会伦理”独树一格的特征，而且就某种意义而言，正是其本质之所在。然而此种思想应该**不单是**在资本主义的基础上才能发生滋长，反之，我们后文将会试图追溯到过往以究明根底。当然，我们更不能认为，对**现今的**资本主义

---

⑪ 路德的译法是“in seinem Geschäft”，旧的英文圣经则译为“business”。关于这点，参见本书第一部第一卷第三章注①。

引文见《圣经·箴言》22:29。——译注

⑫ 布伦塔诺详细但有点不精确地为富兰克林做辩护(《近代资本主义之萌芽》，页150f.)，说我看错了富兰克林的伦理资质。对此质疑，我仅以这几句话来回复，在我看来，这已足够令其辩护显得多余。

而言，其个别担纲者，诸如近代资本主义经营的企业家或劳动者，有意识地学习采纳此种伦理准则是其继续存在的条件。现今的资本主义经济秩序是个巨大的宇宙，个人呱呱坠地于其中，对他而言，至少作为个体，这是个他必须生活在里头的既存的、事实上如铜墙铁壁般的桎梏。这宇宙强迫个人奉行其经济行为的规范，只要个人是卷入市场关系中的话。制造业者要是长期背此规范而行，注定会被市场经济淘汰，就像劳动者不能或不愿适应这样的规范，就会变成失业者沦落街头。

如今已支配经济生活的资本主义以经济**筛选**的方式来教育与创造其所需的经济主体——企业家与劳动者。不过，正是如此，我们可以轻易看出，以"筛选"的概念来作为解释历史现象之手段的限制。因为适合资本主义特性的那种生活样式与职业观若要能被"筛选"出来，亦即从其他种类中胜出，那么它们显然首先就必须是既已形成的，而且并不是形成于个别孤立的个人，而是人群**团体**所具有的一种观念见解。因此，关于其如何形成，才真正是必须加以解释的。天真的历史唯物论认为那种"理念"是作为经济状况的"反映"或"上层建筑"而产生的，关于此种看法我们会于后文详加讨论。在此，就我们的目的而言，只要指出以下这点也就够了：无论如何，无可怀疑的，在富兰克林的出生地(马萨诸塞州)，"资本主义精神"(就我们此处所指意义而言)是**先于**那儿的"资本主义发展"(早在 1632 年人们就已抱怨新英格兰——相对于美国其他地区——擅于利得追求精算的特殊现象)，而譬如在隔邻的殖民地，后来的美国南方各州，资本主义精神则远远处于尚未发达的状态，虽然如此，后者却是为了**商业**目的而由大资本家所创建的，而新英格兰殖民地则是由牧师、学院毕业生、连同小市民、手工匠与自耕农出于**宗教**理由所建立起来的。**在此**情况下，因果关系与"唯物论"立场所设想的，毋宁恰好相反。这类理念的成长期一般说来比起"上层建筑"的理论家们

所认为的更加荆棘满目，而且其发展更非如草木生花。资本主义精神，就我们至此对这概念加以掌握的意义而言，必得与一整个敌对势力的世界历经一番艰苦的斗争方得卓然挺立。前引富兰克林的讲述所表达出来的精神，赢取了一整个世代人的称赏，然而若在古代及中世纪[13]，这会被贬斥为卑污贪婪、毫不自尊自重的表现，如同现今所有那些最未卷入或最不适应近代特有的资本主义经济的社会群体一般所持的看法。因此，这并不光是由于——一如人们常常这么说的——“营利欲”(Erwerbstrieb)在前资本主义时代仍是不为人所知或尚未发展，或者也不是因为，如同近代浪漫主义者所玄想的，“auri sacra fames”[14]，亦即无可抑制的拜金欲，在当时，甚或如今，在市民的资本主义圈外，较之资本主义特有领域内，来得更**微弱**。资本主义与前资本主义“精神”之区别，并不在这点上。中国满大人、古罗马贵族与近代农业主的**贪欲**，经得起任何比较。拿坡里的马车夫或船夫、亚洲从事类似行当的代表、甚或南欧或亚洲国家的工匠们之“贪财”，一如任何人都能体会的，比起处于相同情况下的英国人，都远远来得更加**彻底**，尤其是更加肆无忌惮[15]。借着赚钱以充实自我利益的**绝对**肆无忌惮之普遍横行支配，是市民的资本主义发展在西方判准的评量下、仍属“落后”的那些国家的固有特色。如

[13] 韦伯的注释，驳斥桑巴特的论断。详见附录 1。

[14] 出自古罗马诗人维吉尔(Virgil，前 70—前 19)的史诗《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*)3、57。——译注

[15] 可惜布伦塔诺在前引书里把所有种类(不管是靠战争或靠和平方式)的营利追求全都混为一谈，然后指出“资本主义的”(相对立于例如封建的)利得追求之特征在于指向**货币**(而非土地)，如此而已，再进一步的区分——只有这样才能得出清楚的概念——他不止拒斥，而且(页 131)还就我们此处为了本文的研究目的所建构起来的(近代!)资本主义“精神”提出了令我大惑不解的主张：他把应该加以证明的东西都拿来作为前提。

同任何工厂业主所知的，这些国家的劳动者之缺乏“自觉”(*coscienziosità*)[16]，像是意大利较之于德国，乃是其资本主义发展的主要障碍之一，而且在某种程度上至今仍是。资本主义无法雇用那些毫无纪律的“随心所欲”(liberum arbitrium)者来作劳动者，而且正如我们从富兰克林那儿所学到的，言行举止一贯厚颜无忌的商人也同样无法为资本主义所用。对于钱财的“欲求”有多大程度不同的发展，并非区别的分殊所在。贪财与吾人所知的人类历史同其久远。我们将会看到，那些毫无保留地一意以贪财为**动力**、就像“为利扬帆赴地狱，哪怕炼火灼尽帆”的荷兰船长那样的人，**绝不是**让近代特有的资本主义“精神”滋长成——这是重点所在——**群体现象**的那种心志的代表。毫无顾忌、内心不受任何规范所约束的营利，历史上无时不有，只要时空环境允许的话。如同战争与海上劫掠，与异种族、非团体伙伴往来、不受规范束缚的自由贸易也是无拘无碍的；凡在“兄弟间”的关系之下禁止的，在“对外道德”(Außenmoral)之下却可容许通行。并且，外在上，举凡懂得以货币方式聚积财富并提供机会得以利用财富——经由康曼达、承包税赋、举贷国债以及融资战争、王侯宫廷与官员等方式——来获利的所有经济体里，总会有土生土长的、形同“冒险”的资本主义营利存在，同样的，嘲弄伦理限制的那种内在的冒险家心态也四处可见。绝对且有意肆无忌惮地追求利得，往往正紧贴着最严格的传统束缚而立。随着传统

---

[16] 参较桑巴特无论在哪一方面都很适切的表述，*Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert*，S. 123，oben。一般而言我无需再特别指出，以下的研究——虽然在整个决定性观点上要溯及到更加古老得多的著作——在定式化方面是如何多亏桑巴特擘划出尖锐的定式化的诸多巨著业已存在的这个事实，而且也正是在定式化这点上，彼此分道扬镳。凡是一再感觉到自己与桑巴特的见解有着极为明确的矛盾并且直接拒绝其许多论点的人，都有义务要意识到这点。

的崩解以及自由营利之多多少少长驱直入社会团体内部，结果通常并不是这新进事物获得伦理的肯定与正当化，而毋宁只是事实**被容忍**，要不是被视为与伦理不相干，就是根本不受欢迎，但不幸却无可避免。这不仅是所有伦理学说的普遍立场，而且，本质上更加重要的，这也是前资本主义时代一般普通人的实际行为所表现出来的态度。所谓“前资本主义”，指的是：理性的**经营**方式的投资与理性的资本主义**劳动**组织尚未成为决定经济行为取向的支配力量。不过，这样的态度却是人们在适应市民的资本主义经济秩序的前提条件时，普遍遭遇到的最强烈的内在障碍之一。

披着“伦理”外衣、受着规范束缚的特定生活样式意义下的资本主义“精神”，首先必须相搏斗的对手，是人们可以称之为**传统主义**的那样一种感觉与作风。在此，同样必须中止作出最终“定义”的任何企图，我们毋宁得就几个特殊情况来说清其含意——当然也不过是暂定的。且从底层，也就是劳动者开始。

为了从“他的”劳动者获取尽可能最大量的劳务且提升劳动的密集度，近代企业主常用的一个技术手段是**论件计酬**（Akkordlohn）。例如在农业方面，收成的时候最是讲究尽可能提高劳动密集度，因为每当天候不稳定，收成速度是否能加快到极限往往关系到莫大的获利或者无比惨重的损失。以此，最常被采用的就是论件计酬制。因为，随着收益的增加与经营密度的提升，企业主对于收成加速的关注通常也愈见加遽，所以当然会一再试图通过**升高**劳动者的论件计酬费率、以提供他们在短时间内就能赚取非常高的报酬的机会，从而使他们有兴趣提高自己的劳动成效。只是，在此出现了一种独特的困难：提高论件计酬费率的结果，往往并不是增加、反倒是减少了同一时间内的劳动量，因为劳动者对于费率提高的响应，不是一日工作量的增加，而是减少。譬如说，每收割一亩（Morgen）地的报酬是一马克时，有个人一天收割 2.5 亩，所以一天

就赚取 2.5 马克，若是将论件计酬费率提高为每亩 1.25 马克，那么结果并非如预期的，他会为了较高的赚钱机会而收割到 3 亩，从而赚到 3.75 马克——照理说本来应该是这样的。然而相反的，他却一天只收割 2 亩，因为如此一来照样可以赚到 2.5 马克，套句《圣经》上的话说，这让他"知足"了。赚得多反不如做得少来得愉快。他不会问：我一天能赚多少，如果我把工作量放到最大程度的话？而是问：我必须做多少工，才能够赚到我一向所得的报酬（2.5 马克），从而满足我的**传统**需求？这不过是我们称之为"传统主义"的那种心态的一个例子：人们并非"天生"就想要赚得愈多愈好，而是想单纯地过活，过他所习惯的生活，而且只要赚到足以应付这样的生活就好。无论何处，举凡近代资本主义开始借着提升人类劳动密集度以提振其"生产力"的工程时，总会遭遇前资本主义经济劳动的这种鲜明特性层出不穷的顽强抵抗，而且时至今日，近代资本主义所要面对的劳动阶层愈是"落后"（从资本主义的观点看来），其遭遇到的顽抗也就愈强。再回到我们前述的例子，既然通过较高报酬率来提振"营利心"（Erwerbsinn）的诉求宣告失败，那么反其道而行的试图便不难想见，亦即借着**降低**劳动者的报酬率来迫使他比以往做**更多**的工才赚得到向来的所得。且说，低薪资与高利润之间似乎有着连带关系，这是过去的肤浅之见，如今亦然：凡是多付到薪资上头的，必然会使利润蒙受相应的减损。资本主义打从一开始也一而再地走上这条道路，而且几百年来守着这样的信条：低薪资是"有绩效的"（produktiv），意思是，低薪资可以提高劳动成果，一如彼得库尔[17]曾

[17] 彼得库尔（Pieter de la Cour，1685 年卒），荷兰莱顿工场主，曾发展出一套经营的新理念，见之于其名著 *Interest of Holland or the Reasons for the Prosperity of Holland*（1662），1669 年再版时改名 *Explanations of the Political Reasons and Maxims of the Republic of Holland*。——译注

说过的，民众因为贫穷、而且贫穷当头时才肯工作——就这点而言，我们后面会看到，与早期卡尔文教派的精神完全吻合。

只是，这个看似如此有效的手段，效果自有其界限⑱。当然，资本主义为求发展，必须要有能使其在劳动市场上以低价雇用的过剩人口存在才行。但是，太庞大的一支“预备军”有时确实有利于其量的扩大，然而却有碍于其质的发展，特别是对转型为劳动密集运用的经营形态有所妨害。低工资绝不等同于廉价劳动。纯就量的方面来看，不足生理所需的薪资无论如何都会使劳动效能下滑，长此以往，这甚至意味着“最不适者生存”的后果。现今一般的西里西亚人即使拼尽全力也只能在同一时间内收割到薪资较高且营养较好的波美拉尼亚人或梅克伦堡人三分之二强的田地面积⑲，而出身愈近东边的波兰人肉体劳动成果就愈不及德国人。纯就生意面而言，举凡产品的制造要求任何一种够格的(熟练的)劳动之处，或是使用高价而易损坏的机器，或者一般而言需要有某种程度的敏锐注意力与创意之处，低薪资根本无法成为资本主义发展的支柱。以此，低

⑱ 对于这个界限在哪里的问题，此处自然无法深论，而且也无以评量大家所熟知的那个关于高报酬与高劳动效率相互关联的理论——这是由布雷西(Brassey)首先发问，然后由布伦塔诺在理论上、舒泽盖弗尼兹(Schulze-Gävernitz)就历史与结构上加以定式化并具名发表的理论。论争是由哈士巴赫(Hasbach)的精辟研究论文(*Schmollers Jahrbuch*, 1903, S. 385—391, und 417 f.)而再度开打，至今仍无定论。对我们来说，在此只消指出这个无人怀疑也不容置疑的事实也就够了：较低报酬与较高利润、较低报酬与较有利的产业发展机会，至少并不是那么单纯合致的——光是靠机械式的货币操作是无法引发走向资本主义文化的“教育”，以及因此而招来资本主义经济的可能性。本文实例全为解说之便而举。

⑲ 西里西亚(Silesia)，位于中欧波兰、德国与捷克交界处。波美拉尼亚(Pomeranian)，位于波兰西北部，波罗的海沿岸以南。梅克伦堡(Mecklenburg)，德意志东北部历史上的一个邦，位于波罗的海沿岸平原。详见附录18。——译注

薪资不仅不划算，而且还造成与意图正相对反的效果。因为，在此情况下，不仅绝对要有高度的责任感，而且一般还得具备一种心态，那就是至少在工作的时候去除掉不断计较怎样才能最悠闲最不费力又能赚到同样薪水的想法，并且把劳动当作绝对的目的本身——“天职”(Beruf)——来从事。然而这样一种心态绝非天生自然的。不管高薪或低薪都无法直接产生出这种心态，它只能是长年累月的教育过程的结果。现今，资本主义一旦基石稳固，在所有的工业国家里，以及在各工业国的一切产业领域里，都能较为容易地募集到所需劳力。然而在过去无论是何种情况下，这都是个极大的难题[20]。纵使现在，资本主义若无一位强而有力的助手来支持，则至少不一定总是能达到这个目的，而这有力帮手，如我们后面会看到的，在资本主义成长期间是其良伴。意何所指？我们可以再举一例来加以说明。今日，落后的、传统主义的劳动形式，特别常由女工来呈显其图像，尤其是未婚女工。雇用少女、尤其是德国少女的雇主几乎无不异口同声地抱怨：这些女工毫无丁点能力与意愿放弃传统和已学到的劳动方式以利另一种更加实用的方法得以采行，也全然欠缺能力与意愿去适应和学习新的劳动形式、去集中甚或只是去运用她们的智力。再怎么分析说明如何可能使其劳作轻易、尤其是使其收入更

---

[20] 因此资本主义的工业若无来自古老文化地区的大举移民运动，往往也就无法成立。桑巴特说到手工匠个人拥有的“技巧”与秘传之术，与科学的、客观的近代技术之对比，尽管如此正确，到了资本主义兴起的时代，此种差别几乎已不存在。事实上(可以这么说)，资本主义下的劳动者(某种程度上也包括企业家)的伦理资质，往往比手工匠历经数百年的传统主义后已然僵化的技巧，具有较高的“稀有价值”。现今的工业，在选择其所在地时，尚且不能完全不考虑到这种须要通过长久集约劳动传统与教育才能达到的民众素质。在现今的整个学术思潮里，一旦发现无需作此考量的独立性存在时，马上就归因于遗传性的种族资质，而不是归诸传统与教育，在我看来，是大有问题的。

丰，通常面对的是她们的完全无法理解，而提高论件计酬费率，碰到习惯之壁也只能徒呼负负完全无效。与此大异其趣的——而且这点对我们的考察而言并非不重要——一般说来唯独受过特殊宗教教育的少女，特别是虔敬派信仰流传地区的少女。我们常听说，而随机的统计调查也证实[21]：最完善的经济教育可能性大大地呈现于这群少女身上。思考的集中能力、"对工作负有义务"的绝对专心态度，在她们身上往往特别与积极计算获利多寡的严密经济性，以及冷静的克己自制结合在一起。以劳动为目的本身，以及符合资本主义所要求的以劳动为"天职"的观念，在她们身上找到最有利的土壤，而通过宗教教育的结果，战胜传统主义因袭章程的机会也最大。对于现代资本主义的这层观察[22]再度告诉我们，无论如何值得问一问：适应资本主义的能力与宗教契机二者间的这种关联性，在资本主义的成长期里是如何可能发生的？因为从许多个别现象中可以推断，二者间在当时即处于类似的关联情况。例如，18世纪时卫理公会的劳动者遭受其职场同僚的嫌恶与迫害，绝不只是或主要是因为其宗教的偏执诡异——英国有过更多更偏激的教派，而毋宁是肇因于其特殊的"劳动意愿"——从其劳动工具如此一再地被毁损的记录里即可得知。

不过，首先让我们再次回到当代，而且这回是针对企业家的情

---

[21] 参见我的论文"Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXVIII。

[22] 上面的陈述可能会被误解。众所周知的一个实业家类型，倾向于为己之便而利用"国民必须维持宗教信仰"这个教条，而且早先特别是路德派牧师的一大伙人也常倾向于与当局沆瀣一气并扮演其"特务警察"的角色，认定罢工是罪恶，并为工会贴上"贪欲"助长者的卷标。凡此种种皆与我们此处所谈的现象一点也不相干。本文所触及的诸要因，并非个别，而是常见的，而且如后文所见，是以典型方式一再出现的事实。

形，用以阐明“传统主义”的意涵。

桑巴特在其有关现代资本主义起源的讨论里[23]，区分“需求满足”（Bedarfsdeckung）与“营利”（Erwerb）、视为左右经济史走向的两大“主轴”；前者致力于满足个人的**需求**大小，后者则跨越了需求的门槛而致力于追求**利得**与获利的**可能性**，二者决定了经济活动的形态与方向。他所指称的“需求满足的经济体制”（System der Bedarfsdeckungswirtschaft），乍看之下似乎与我们此处所表述的“经济的传统主义”并无二致。如果我们把“需求”的概念视同为“**传统的需求**”，**那么**二者事实上是一致的。但是如若需求不限于传统需求，那么按照桑巴特在其著作的另一处[24]对“资本”所下的定义，依其组织形式应被视为“资本主义的”经济的一大部分都要被划出“营利”经济的范围之外，从而属于“需求满足经济”的范围。换言之，在私人企业家的指导之下，以一种资本周转的形式（包括货币与具有货币价值的财货）、通过购入生产手段与卖出产品以达致获利目的的经济——无疑的就是“资本主义企业”的经济——也同样可能带有“传统主义的”性格。这在近代经济史的过程里非但不是个例外，反而正是个通则——尽管饱受“资本主义精神”一波又一波日益强大的侵扰而一再中断。一个经济的“资本主义”形式与引领此一经济的精神之间，一般而言确有“适合的”关系（adäquate Beziehung）存在，然而并非“法则性的”相互依存关系（gesetzliche Abhängigkeit）。尽管如此，我们在此还是暂且要用“（近代）**资本主义**精神”[25]一词，来指

---

[23] *Der moderne Kapitalismus*, Band I, 1. Aufl., S. 62.

[24] 同上，S. 195。

[25] 当然这是指西方特有的、**近代的**理性经营的资本主义，而不是三千年来普遍见于世界各处，诸如中国、印度、巴比伦、希腊、罗马、佛罗伦萨以至于当今的那种高利贷、军需筹措业者、官职—税赋承包者、大商人与大融资者的资本主义。参见本书《前言》。

摄那种以我们在富兰克林之例上所见到的、将工作奉为天职有系统且理性地追求合法利得的心态，这是出于历史的理由，因为那种心态在近代资本主义企业里找到其最适合的形式，另一方面，资本主义企业则在此心态上找到最适合的精神推动力。

然而，这两者也很可能分别各自存在。富兰克林自己充满着"资本主义精神"，而当时他的印刷工场在形式上与任何手工业经营丝毫无异。我们还会看到，我们称之为"资本主义精神"的那种心态的担纲者，不但绝不仅止于、或者主要是身为商贸贵族的资本主义企业家，而毋宁大多是力争上游的产业界的中产阶层[26]。即使到了19世纪，此一心态的典型代表，并非利物浦或汉堡等地身负祖上传来商业资产的上流士绅，而是曼彻斯特或西伐利亚地区[27]往往出身寒微而出人头地的新贵。其实早在16世纪情形业已如此，当时兴起的工业主要大多是由这样的新贵创办的[28]。

---

[26] 我们绝不容许——此处所应强调的也只有这点——先验地推断说，一方面资本主义的技术，另一方面经常为资本主义带来扩张力量的"职业劳动"的精神，两者必然**在本源上**是从同一个社会阶层里培养出来的。关于宗教信仰意识的社会关联，亦是如此。卡尔文教派在历史上是"资本主义精神"之教育的担纲者之一。但是，例如在荷兰，有力的资产家，由于某些(后文会说到的)缘故，大多数并非教规严格的卡尔文派信徒，而是阿明尼乌信徒(Arminian)。将要晋身企业家行列的**中小**市民阶层，在此和其他各处，却是资本主义伦理与卡尔文派信仰的"典型的"担纲者。不过，这倒和我们此处的论点不谋而合：大资产家与商人任何时代都有。然而，市民的产业劳动的理性资本主义组织，直到中世纪进展到近世时方才出现。

阿明尼乌派(Arminianism)，兴起于17世纪初的基督新教派。详见附录7。——译注

[27] 利物浦(Liverpool)，英格兰第五大城市，海港。曼彻斯特(Manchester)，英格兰西北部城市。西伐利亚(Rheinland-Westfalen)，德国西北部地区。详见附录18。——译注

[28] 关于这点，参见马林聂克优秀的学位论文：J. Maliniak, Züricher Dissertation (1913)。可能是"Die Entstehung der Exportindustrie und des Unternehmerstandes

比如一家银行，或者大出口商、大型零售商，或是以转售家庭手工制品为业的大规模货庄，确实只有以资本主义企业的形式才有可能经营。然而，他们可能全都是在非常传统主义的精神下营运：发行纸币的大银行根本无法以其他方式经营；一整个时代的对外贸易全都奠基在带有强烈传统性格的独占与规制的基础上；在零售业方面——我们说的可不是现今那些向政府呼叫求援的、规模既小又欠资本的游手好闲之辈——终结古老传统主义的革命正在进行中；正是这样一场变革摧毁了旧日形态的批发体系，而近代的家内劳动不过是在形式上与这旧体系有类似之处而已。这场革命的经过如何？有何意义？尽管我们是如此熟悉，但还是要再举个实例来加以说明。

直到上个世纪(19世纪)中叶，货庄批发商的生活，至少在欧陆纺织工业的某些部门里[29]，依我们今日的概念看来，是相当悠闲的。我们可以将其生活情形略作如此想象：农人带着他们的纺织品(以麻布来说，往往大多或全都是由自家生产的原料所制成)，到批发商所住的城里来，经过详细的、通常是官方的品质检查后，依惯常的价格领取货款。批发商的顾客是贩售点远在各处的外来的中间商，他们多半并不依样品选货，而是按传统的品质要求直接从货栈里购货，或者在交货日期很久之前就向货庄的批发商下订单，然后再由货庄转而向农民下订。亲自上门购货的顾客虽有，但不多，而且久久才来一次，其余就靠通信以及慢慢愈来愈多的样品寄送来补足。营业时间并不长，一天恐怕就五六小时，有时更是少得多，有市集的

(接上页注) in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert"(1913)一文。——译注

[29] 以下的描绘是从各个地方的各个部门的情况总缩编织而成的"理想型"。这是为了达成此处解说的目的，即使没有任何例子真正完全是依照我们所描述的方式进行，自然也无妨。

时候营业时间就会拉长些。收入还可以,足以维持像样的生活,光景好时,尚可累积一笔小财富;竞争者之间由于营业方针颇为一致,彼此的关系也相对融洽,天天泡在“小酒馆”里痛饮,气味相投者更是燕游往还,生活步调一派闲适舒缓。

以上情形不管从哪一点上看来,都是一种“资本主义的”组织形式——无论我们是着眼于企业家的纯粹在商言商的性格,或是着眼于资本在事业里的翻滚运转上实为不可或缺的这个事实,或者最后着眼于经济过程的客观面向或簿记的方式,皆是如此。然而,这仍属“传统主义的”经济,如果我们从激发企业家的**精神**这一点来看:传统的生活方式、传统的获利率、传统的劳动量、传统的事业经营方式、传统的劳资关系,以及本质上传统的主顾圈子、招揽新顾客与商机的方式等,全都支配着事业经营,成为这群企业家的——很可以这么说——“风格”(Ethos)的基础。

有一天,这种悠闲的状态突然被捣毁了,而且往往全然没有发生组织形式上有任何根本改变的情形,比如转变成集中经营或机械织造等。所发生的事或许仅仅只是这样:有个出身某批发货庄家庭的年青人从城里来到农村,精心挑选符合他需要的织工,逐渐强化对他们的监督与控制,以此使他们从农人转变为工人,另一方面,通过尽可能直接接触终端客户的方式,将零售业务全都掌握在自己手中,并且亲自招揽顾客,年年按例造访他们,尤其是完全因应客户的需求与愿望来调整产品的品质以迎合他们的“口味”,同时开始实行“薄利多销”的原则。如此一来,这样一种“理性化”过程无论何时何地总是会发生的结果,这时也出现了:若不跟进,就得退场。田园牧歌的场景,在激烈的竞争苦斗展开下,全面崩解;巨额的财富赚了来,但并不放贷取息,而是不断投资到事业上;昔日安逸舒适的生活态度,让位给刻苦的清醒冷静;迎头跟进的人就出人头地,因为他们

不愿消费，**只想**赚钱；仍想按老路子过活的人**势必**得节衣缩食[30]。而且，在此至关紧要的是，在这类的情形里通常并**不是**什么新**货币**的注入，才带动了此番变革——在我所知的一些情况里，从亲戚那里筹借个数千马克就足以使整个革新过程上路——而是新的**精神**，亦即“近代资本主义精神”，灌注了进来。近代资本主义扩张的原动力为何的问题，首要并不在于追究可供资本主义利用的货币量从何而来，而是，尤其是，在于资本主义精神之发展的问题。举凡此种精神觉醒并且能发挥作用之处，它便会自行**筹措**到所需的货币额来作为运作的手段，但反之则不然[31]。虽然如此，此一新精神的登场通常并非安然平顺。猜疑、有时是憎恨、尤其是道德的愤怒，一般而言会如潮水般地涌向最初的革新者，关于其生平也往往开始制式的飞短流长，绘声绘影地传说他有不可告人的丑事——我就知道许多个这样的例子。少有人能坦率承认，正是这样一种“新式的”企业家，唯独具有一种异常坚毅的性格，方能始终保持清醒冷静的自制，从而避免道德上与经济上的沉船灭顶；除了眼光明锐与行动力具足之外，尤其是极为坚决且高度突出的“伦理”资质，才能使他在这样的革新里赢得客户与劳工绝对不可或缺的信任，一直保持张力以克服无数的对抗，尤其是能够担负起现在所要求于企业家的、与安逸的生活享受无法并存、甚且与日俱增紧迫密集的工作。这些是与适合于过去的传统主义迥然有异的**另外一种**伦理资质。

上述这种变革，表面上并不起眼，但对于此一新精神之贯彻于经济生活中实具决定性意义，而开创此种变革者，通常并非经济史

---

[30] 这个理性主义新兴的最初年代，亦即德国工业开始展翅飞扬的时代，伴随着例如日常生活必需品在样式上全面降级没落的现象，是由于这个道理，一点也不意外。

[31] 这不应被误以为贵金属供需上的变动不具同等的经济重要性。

上任何时代都惯见的那些蛮勇厚颜的投机者与经济冒险家，也不是那些只不过是个“大金主”的人，而是在严苛的生活训练中成长起来，心细又胆大，尤其清醒且坚定、敏锐且全心投入工作，带有严格市民观点与“原则”的人。

人们倾向于认为，此种个人的道德资质与任何伦理准则一点关系也没有，更甭说宗教思想；在这个方向上，本质上毋宁是某种消极因素，换言之，自因袭的传统解脱出来的能力，亦即比什么都重要的自由的“启蒙思想”，才是这样一种做事业的生活样式最适合的基础。而且，事实上，现今一般的情形就是如此。不止生活样式与宗教出发点通常没什么关系，即使有，至少在德国，多半也是负面的。现在，那些充满着“资本主义精神”的人，要不是对教会抱有敌意，就是漠不关心。深信天国无所事事的想法，对他们活跃的性格而言没什么吸引力，宗教在他们看来不啻是把人从地上的劳动抽离的手段。如果有人问他们，这样不眠不休的奔走追逐，到底“意义”何在？毕竟，镇日奔走而无暇享用财富，对于纯粹此世的生活取向而言岂不是显得毫无意义吗？他们偶尔会给这么个答案，如果有的话：“为了子孙后代”；可是这显然并不是唯独他们才有的动机，“传统主义的”人们同样是这么想的；所以，更常见而且毋宁更正确的响应干脆是：为事业而不停地劳动已成为“生活上不可或缺的”一部分。事实上这就是唯一确切的动机，而此一表态同时也点明了：从个人幸福的观点看来，此种生活样式是如此的非理性，在其中，人是为事业而活，而不是反过来（事业为人而存在）。当然，光是财富就能取得的权势与声誉，也扮演了某种角色：就像在美国，整个民族的梦想一旦被引领到纯粹数量之大的方向上，那么此种数字的浪漫之美就会对商人里的“诗人”产生无法抗拒的魔力。至于不是这样的国家，被此种魔力魅惑住的，整体而言并不是那些真正的领导人物，特别不是那些老牌的成功企业家。自己躲入家族世袭财产与贵族名号的避

风港里，儿子则在大学与官僚体里表现出企图忘却出身来历的行径，一如德国的资本主义新兴家族常见的光景，毕竟不过是仿冒的颓唐产物。资本主义企业家的“理想型”[32]，就像我国也有些出色的范例所代表的，和这类或粗鲁或文雅的虚张声势者是风马牛不相及的。他们不但避免虚荣与不必要的花费，也避讳有意的利用权势，并且对于他们所受到的社会赞赏的外在表征也是敬谢不敏。换言之，他们的生活样式往往具有某种像是前引富兰克林的“训示”所清楚彰显的禁欲色彩——我们将会深究这个对我们而言重要的现象所具有的历史意义。特别是他们所秉持的某种程度的冷静自制绝非偶发，而是常态，而且比起富兰克林见仁见智的那种自持，本质上更加诚实正直。他们的财富加之于个人身上的，可说是“一无所有”，只除了给人以“遂行天职”的那种非理性的感觉。

然而正是**这点**，在前资本主义的人看来，似乎是如此的无法理解、不可思议、既不体面又令人鄙夷。如果有人能把毕生劳动的目的唯独专注于背负着大量的金银财宝走进坟墓，对他来说，这显然不外是倒错的本能——“贪欲”(auri sacra fames)——的产物罢了。

当今，在我们的政治、私法与交易体制底下，在我们的经济特有的经营形态与结构当中，这种资本主义“精神”，如人所说，很可以被理解为纯粹是适应的产物。资本主义的经济秩序需要这种对于赚钱“天职”的献身：这种献身，在人对于外物的态度里，是如此切合于资本主义结构的一种，而且是与经济生存斗争里的存活条件如此紧

---

[32] 所指的仅止于我们此处以之为观察对象的企业家类型，而不是经验里的一般平均模样(关于“理想型”的概念，参见我的论文“Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis,”*Archiv f. Sozialwissensch.*, Bd. XIX, Heft 1)。

在韦伯的方法论著作上非常重要的这篇论文，后来收录于韦伯全集里的 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*。——译注

密地连接在一起,所以事实上**现在**可以不必再谈什么“营利的”生活样式与单一统合的“世界观”之间的必要关联。特别是此种生活样式再也没有必要援引任何宗教势力的赞同为支持,并且觉得教会规范对于经济生活的影响——只要还感觉得到的话——就像国家对于经济生活的规制一样,不啻是一种妨碍。如此一来,商业与社会决策上的利害关系通常有决定“世界观”之势。凡是在生活样式上无法顺应资本主义的成功条件者,势必向下沉沦,或者至少是上升不了。不过,这些都是近代资本主义业已取得胜利、并解脱昔日支柱之后的时代才有的现象。如同其过去唯有与兴起中的近代国家权力相结合,方足以打破中古经济规制的旧有形式那样,我们或可暂且先这么说,其与宗教力量之间的关系恐怕也是一样的。是否这样?并且在何种意义下是这样?正是此处所要加以探讨的。因为,以赚钱作为人有义务要达成的目的本身,作为“天职”,这样一种观念是与其他任何时代的道德观感相背反的,这几乎无须证明。被纳入教会法里且在当时(如同福音书里有关利息的经文一样)[33]被认为真正教义且适用于商人活动的那个教条:“总非上帝所喜”[34],以及圣托马斯·阿奎那[35]用以指称营利欲的用语“卑鄙”(turpitude, 甚至包括那无可避免且伦理上容许的利得在内),都已经包含了天主教教理对意大利城市之金融势力利益的高度**让步**,后者与教会在政治上

[33] 韦伯的注释,讨论教会的取息禁令。详见附录1。

[34] 总非上帝所喜(Deo placere vix potest),此句全文为“Homo mercaror vix aut nunquam potest Deo placere”(商人的经营固然无罪,总非上帝所喜)。原为阿利乌教派所留传下来对商人的评语,后来收录于 *Decretum Gratiani* (Gratiani 教会集)。阿利乌教派(Arianism),4世纪初出现在近东的基督教支派。详见附录12。——译注

[35] 托马斯·阿奎那(St. Thomas von Aquinas, 1224—1274),中世纪末神学家,著有《神学大全》,被奉为经院哲学的百科全书。——译注

极为紧密关联；尽管，相当多的人仍抱持着激进的反营利观点[36]。而且，就算是在天主教会的教理更加顺应通融之处，例如在安东尼·佛罗伦萨那儿[37]，这样的观感也从未完全消失过：以营利为目的本身的行为，根本是一种耻辱（pudendum），只不过为了既已存在的生活秩序，必须加以容忍罢了。当时的某些伦理学者，尤其是唯名

---

[36] “μηδένάπελπίξοντες”（什么也不指望，《路加福音》6:35）与通用拉丁文《圣经》（*Vulgata*）的拉丁文翻译“nihil inde sperantes”，可能是希腊原文“μηδένα ά πελπίξοντες”（neminem desperantes）的扭曲（根据莫克斯的说法），是命令人要贷款给任何弟兄，包括贫困的，根本别谈什么利息。“总非上帝所喜”一语，现在被认为是出自阿利乌教派（到底真相为何，对我们来说皆无妨）。

“什么也不指望”，在中文圣经《路加福音》的全句是：“借给人不指望偿还。”（6:35）希腊文此处原文是“μηδ ένάπελπ ίξοντες”（不要剥夺任何人的希望），结果被读成“μηδ έν άπελπ ίξοντες”（什么也不指望）。在拉丁文《圣经》（Vulgata）里，则被译成“nihil inde sperantes”（什么也不指望），整句则是“mutuum date nihil inde sperantes”（借给人而什么也不指望）。Vulgata是西方最通用的圣经拉丁文译本，大部分为圣哲罗姆（St. Jerome，347—420）所译，1546的特伦特宗教会议中被确认为唯一正确的《圣经》。韦伯认为天主教会之所以禁止收取利息，就是根据圣经上的这一句话。可是如上所述，Vulgata的译法根本就是错误的，反而是莫克斯的译法，在韦伯看来更为正确。参见A. Merx，*Die Evangelien des Markus und Lukas*（Berlin，1905）。莫克斯（Adalbert Merx，1838—1909），德国的神学家、东方学学者。英国的路易斯夫人于1892年发现西奈山加塔利纳修道院中的帕林普塞斯多写本，莫克斯研究后，写成*Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*（1897—1905）。——译注

[37] 安东尼·佛罗伦萨（Anthony of Florence，St. Antoninus of Florence，1389—1459），曾任佛罗伦萨主教（1446—1459）。当时佛罗伦萨工商业发达，贷款取息之风甚盛，而教会传统又是反对取息的，安东尼基于职责不得不对取息、营利活动、分配等所谓“资本主义萌芽”的问题发表教会的意见，以此而成为当时教会经济思想代表性人物之一。不过，对于他的作品言论，各家解读不一，这点我们只要看后文注释里韦伯与桑巴特等学者的论辩和分歧即可得知。——译注

论学派的伦理学家，接受资本主义营业形态的萌芽发展乃是既成事实，并且试图证明这并无不可，尤其是证明商业贸易乃是必要的、在其中发展出来的“勤劳”(industria)不啻是正当的利得源头而且在伦理上并无可非议——尽管这样的证明不无矛盾；然而，当时支配性的学说却拒斥资本主义式营利的“精神”为卑鄙，或者至少不能给予伦理上的正面评价。像富兰克林那样的一种“道德”观，简直不可思议。这尤其是参与资本主义运作的人们本身的见解：要是站在教会传统的立场上，他们的毕生操劳顶多不过是道德上不相干的、被容忍的，但由于常有违犯教会禁止取息的教义之虞，从而危及其来世的幸福；于是，如史料所显示的，当富豪去世之时，总有巨大款项流入教会机构作为“良心钱”，有时候甚至是归还给生前的债务人，作为从他们身上不当榨取的“高利贷利息”。不如此做的仅仅是——除了异教徒或被视为有危险倾向的人之外——那些在心理上已从传统中解放出来的城市商业贵族。不过，即使是怀疑论者与非教会人士通常也总是会借着大笔捐赠来讨好教会，因为面对死后的不确定状况，这不啻是个保险的好手段，而且确实也因为(至少根据流传得相当广泛的宽松看法)仅只是表面服从教会的诫命就足以保证天上的福分[㊳]。就此，正好清楚显露出当事者本身认为自己的行为乃

㊳ 要用什么方法才能与取息禁令取得妥协，可以佛罗伦斯的毛织品商人公会(Arte di Calimala)的规约第一部第 65 章内容为例(目前我手头上只有意大利文版 Emiliani-Giudici, *Stor. Dei Com. Ital.* Ed. , III, S. 246)："Procurino I consoli con quelli frati, che parrà loro, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue。"也是说，公会为其成员基于职务之故以承揽的方式获得赦罪。接下来记述的种种指示，以及稍前(第 63 章)要将利息与利润全都以“礼物”记账的命令，极为特征性地显示出当时资本利得属于道德外的性质。相当于现今的证交所对于隐瞒买卖价差的券商列有黑名单那样，当时向宗教法庭乞求自外于高利贷罪(exceptio

是自外于道德的甚或是反道德的。那么，从道德上顶多是被容忍的这种行径如何能转变成富兰克林那种意义的“天职”呢？再者，在当时世界的资本主义的发展核心，14 与 15 世纪的佛罗伦萨，也是所有列强的货币市场与资本市场里，营利被视为道德上可议的或顶多是被容忍的，然而位处边陲的北美宾夕法尼亚州，于 18 世纪时仍是小市民的社会状态，经济上光是由于货币的短缺就经常要被迫退缩回以物易物的手段，大型的工商企业犹不见踪影，银行还在起步阶段，但在此，营利却被视为一种道德上可称赞的、而且毋宁是必须遵循的生活样式的内涵；对此，该做何历史解释呢？——**于此**，要说成是“物质”状态之“反映”在“精神的上层建筑”上，就真的是无谓至极。那么，外表上纯粹以赢得利润为目标的那种活动，之所以被归属为个人怀有**义务**感的“天职”的范畴，到底是源于何种思想氛围呢？因为，正是这样一种思想为“新式”企业家的生活样式提供了伦理的基础与支撑。

人们一般都认为“经济的理性主义”是近代经济整体的基调——特别是桑巴特对此做了明智且影响深远的阐述。若这话所指的是：从**科学**观点来重组生产过程，用以解除生产过程里人类天生自然的“生物的”限制，从而使劳动生产力得以扩大，那么，这无疑是对的。在技术与经济领域上的这个理性化过程如今无疑也决定了近代市民社会“生活理想”的一个重要的部分；为人类的物质性物资供应的一个理性组织而服务劳作，无疑也总是成为萦系于“资本主义精神”代表人物心头上的毕生事业的指针。人们只消看一看富兰克林为费城的市政改善所做努力的描述，就自然会明白这个极为理所当然的事实。为许许多多的人“提供工作”、协力促成家乡城市的经济“繁荣”——与资本主义相结合下、以人口及贸易量之增长为

[接上页注]usurariae pravitatis)者，往往也难免恶名昭彰。

取向的经济繁荣——所感受到的喜悦与骄傲,所有这些明明白白全是近代企业家阶层特有的人生喜悦,而且被认为无疑是“理想主义的”。同时,在严密精算的基础上进行理性化,对致力追求的经济成果进行妥善计划且清醒冷静的运筹帷幄,实乃资本主义私人经济的一个根本特色,与农夫只图糊口的生活、古老行会工匠依恃特权的陈腐老套、以政治机会与非理性投机为取向的“冒险家资本主义”正相对反。

以此,将“资本主义精神”的发展看做是理性主义整体发展的部分现象,似乎是最好理解的,而且此种精神应该是从理性主义对于终极人生问题的原则态度衍生出来的。如此一来,基督新教唯有被当作只是扮演了纯粹理性主义人生观的一个“初熟果”的角色时,方才成为历史观察的对象。只是,当我们认真地试图这么做时,立即显示出这样的解题办法根本是行不通的,因为理性主义的历史显示出它在各个人生领域里**绝非平行应和地**向前发展的。例如私法的理性化,如果我们将之理解为法律素材在概念上的单纯化与编整,那么达到至今为止最高程度的,是古代末期的罗马法,而在一些经济最为理性化的国家里,私法的理性化程度却是最为落后的,特别是在英国,罗马法的复兴因为当时有势力的法律家行会的作梗而失败,反而是在南欧的天主教国家,罗马法往往保持支配性的优势。18世纪时,纯粹现世本位的理性哲学盛行之处,并不仅限于、甚或主要是在资本主义最高度发展的国家。伏尔泰[39]思想迄今仍是拉丁语系天主教国家里广大的上流阶层与(实际上更重要的)中产阶层的共同财产。不仅如此,如果将“实际的理性主义”(praktischer Rationalismus)理解为:有意识地把世界上的一切连接到个我的现世利益上、并且以此为出发点来做判断的生活样式,那么这样的生活形态

[39] 伏尔泰(Voltaire,1694—1778),18世纪法国哲学家。详见附录13。——译注

过去是、现今仍是诸如意大利人与法国人那种骨子里深植着“随心所欲”的民族真正典型的特色；借此，我们已可说服自己，此种理性主义绝非资本主义所需的那种人以“职业”为使命的关系得以滋长茁壮的土地。人们正可从最为不同的终极观点、循着相当歧异的方向来“理性化”生活——这个简单却又常被遗忘的道理，应当放在任何有关“理性主义”的研究的开端。“理性主义”是个历史概念，其中包含着无数的矛盾，所以我们理应加以研究的是，那个曾经是而且至今一直都是我们资本主义文化最特色独具的构成要素，亦即“天职”思想与为职业**劳动献身**——一如吾人所见，这从享乐主义的利己观点看来是如此的非理性——得以从中滋长茁壮的那种“理性的”思考与生活，到底是何种精神孕育出来的？在此，让**我们**感兴趣的，正是存在于此一“天职”观（如同存在于任何“职业”概念）当中的那个**非理性**的要素，到底是从何而来的问题？

第三章

路德的职业观:研究的课题

如今明显无误的是,在德文的"Beruf"**这个字**里,而且在或许更加清楚表示的英文"calling"一字里,至少提示着一个宗教观念:由神所交付的**使命**(Aufgabe),而且愈是强调这个字在具体情境里的力道,就愈能感受到这样的意蕴。如果我们从历史上就各种文化语言来追查这个字,那么首先便能得知,在天主教占优势的民族里,找不到我们对所谓的"职业"一事(就生活上的地位与一定的工作领域而言),含义相类似的表达字词,古典古代也是如此[①],反之,这样的字词存在于**所有**基督新教占优势的民族里。而且我们更可得知,这和各语言的民族特性——诸如所谓的"日耳曼民族精神"——一点关系也没有;这个字的现代意义反倒是源自**圣经的翻译**,尤其是来

① 韦伯的注释,探讨"Beruf"一字的根源。详见附录2。

自翻译者的精神，而非原文的精神[②]。在路德的圣经翻译里，似乎是《西拉书》的某处（XI：20—21）[③]，首次以完全贴合现今意涵的方式运用此字[④]。其后，这个字很快地就在信奉基督新教的民族的日常用语里带有其现在的含义，然而，在此之前，这些民族的世俗文献里从来就未曾出现过类似此一字义的蛛丝马迹，即使是宗教文献里也未见任何端倪，而就我们所知，唯独在一位德国的神秘主义者[⑤]那儿出现过，而他对于路德的影响是众所皆知的。

如同此字字义，就连其**思想**也是新的，是宗教改革的产物——再怎么说这也是众人所知的。然而，这并不是否定，在中世

---

② 反之，在《**奥古斯堡信仰告白**》里，此一概念只是含蓄且部分地开展。其中第十六条（参见 Kolde 版，页 43）教示："因为福音……与世俗的政府、警察、婚姻等并不冲突，毋宁是要求我们将这一切当作神的秩序来尊重，并且各就各位且各自**相应于自己的** Beruf 来证明基督徒的爱与善行。"由此得出的结论是各人具有服从政府的义务，并且此处所说的"Beruf"，至少在**第一义**上，是《哥林多前书》7:20 意味下的**客观的**秩序之意。此外，第二十七条（Kolde 版，页 83 以下）所说的"Beruf"（拉丁文：in vocatione sua）只与神所安排的身份相关联，诸如僧侣、政府、君侯与贵族等，并且在德文里就连这点也不过是依据 *Konkordienbuch*（宗典全书）的语法，然而在德文版的初版里，相关句子却是从缺的。

只有在第二十六条里（Kolde 版，页 81）："修苦行并不是为了以此获得恩宠，而是要使身体娴熟适应，不致妨害各人相应于其 Beruf（拉丁文：juxta vocationem suam）所受命要做的工"，这个字的使用才带有我们现今的语义。

《奥古斯堡信仰告白》（*Augsburg Confession*），基督教路德派的基本信仰纲要，1530 年公布，共二十八条。详见附录 8。——译注

③ 耶稣使西拉（Jesus ben Sira），公元前 2 世纪的以色列智者，被列为《圣经次经》的《西拉书》（*Book of Sirach*）据说即为他的著作。使西拉、《西拉书》与此处提到的引文，详见附录 16。——译注

④ 韦伯的注释，讨论"Beruf"一字的翻译过程。详见附录 2。

⑤ 此处所指的是陶勒（Johann Tauler，1300—1361），日耳曼宗教家，详见附录 13。——译注

纪甚或(希腊化时代后期的)古代,曾经有过包含在这个天职概念里的、对于世俗日常劳动的正面评价的一些苗头。关于这点,后面会谈到。但无论如何,有一点绝对是全新的,那就是:将世俗职业里的义务履行,评价为个人的道德实践所能达到的最高内容。这是承认世俗日常劳动具有宗教意义的思想所带来的必然结果,而且首度创造出此种意涵的职业概念。换言之,在"天职"的概念里表达出了所有基督新教教派的中心教义,那就是摒弃天主教将道德诫命区分为"命令"(praecepta)与"劝告"(consilia)的做法,转而认为,经营为神所喜的生活的唯一手段并不是借着修道僧的禁欲来超越俗世的道德,反而是端赖切实履行各人生活岗位所带来的俗世义务,这于是也就成了各人的"天职"。

此一思想是路德⑥在其改革活动的最初十年当中发展出来的。一开始,他完全依循中古主流的传统,例如托马斯·阿奎那所代表的那样⑦,认为世俗的劳动,尽管是神的意思,却是属于生物性的事,纵然是信仰生活不可或缺的自然基础,却如同饮食一样,无关乎道德⑧。但是,随着"因信称义"(sola fide)的思想愈来愈成形且首尾一

---

⑥ 以下所述,参考 K. Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Gießen, 1900)的教导性讨论。如同几乎所有的神学著作一样,作者对于"自然法"概念的分析并不够清楚,这或许是本书唯一的缺陷。关于这点,参见托洛尔区对于 Seeberg, *Dogmengeschichte*(Gött. Gel. Anz, 1902)的书评,以及尤其是托洛尔区自己的著作 *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912)的相关部分。

⑦ 韦伯的注释,关于阿奎那的职业观。详见附录 2。

⑧ 在《基督徒的自由》(Von der Freiheit eines Christenmenschen)一文里,首先,(1)人的"双重本性"被用来解释,作为自然法(此处等于现世的自然秩序)的世俗内义务之构成;由此得出(Erl. Ausg. 27 S. 188)人事实上是受制于自己的肉体与社会的共同体。(2)在这种情况下,人将会(页 196,这是关联到上一点的第二个解释根据)——如果他是个虔诚的基督徒——下决心通过

贯化,再加上因此而起的、对于天主教修院生活所谓“由魔鬼口授”的“福音的劝告”[9]愈来愈尖锐强力的反对,职业的意义也随之高涨。这时,对他来说,修道院的生活样式不止丝毫不具蒙神称义的价值,而且更是逃离现世义务、自私自利、无情冷漠的产物。相反的,世俗的职业劳动在他看来是邻人爱(Nächstenliebe)的外在表现,尽管,此一见解的论据极为不切实际,并且与亚当·斯密[10]的有名命题形成一种几乎是诡异的对比[11],因为他指出,分工迫使每个人为他人工作。这个本质上带有经院哲学风的见解,如我们所见的,很快就再度消失了。后来的说法、并且愈来愈加以强调的是:无论在什么情

邻人爱来报答神出于纯粹的爱所下的恩宠决断。与“信仰”和“爱”之间这种相当松散的结合相交会的是,(3)(页 190)劳动的古老禁欲解释,亦即作为使“内在的”人得以支配肉体的手段。(4)因此,劳动——继续与上述相关联下,于此再度以另一种语法引用“自然法”思想(在此等于自然的道德)——乃是神植入于亚当(堕落前)的固有本性,他之所以劳动“只是要为神所喜”。最后,(5)(页 161、199)出现的是与《马太福音》7:18f. 相关联的思想,亦即练达的职业劳动是而且必然是因信仰而获得新生的结果,不过,并未就此发展成卡尔文派决定性的“确证”思想。——支撑此书的有力腔调,说明了运用诸多异质性概念的事实。

《基督徒的自由》,路德于 1520 年 10 月发表的宗教论文。——译注

⑨ 福音的劝告(consilia evangelica),指的是福音书当中的三个劝告——清贫、贞洁、服从。不过,在天主教里,这三个戒律并不用来约束一般的平信徒,而只用来约束特别中选者,尤其是修道士(即想要追求“完德”之道的人),根据其修道誓愿,有遵守此一劝告的义务,“福音的劝告”也令人直接联想到修道士的生活。韦伯在多处强调,基督新教已排除了一般平信徒与“福音之劝告”的区分,“禁欲”也因之而转为现世内的“天职”。——译注

⑩ 亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790),苏格兰社会哲学家和政治经济学家,详见附录 13。——译注

⑪ “并不是由于屠夫、制酒人、面包师的好意,我们才有得吃有得喝,而是由于他们顾及到本身的利益;我们诉诸的,并不是他们的邻人爱,而是他们的自爱。可别向他们诉说我们的需求,而是诉说他们的利益。”(Wealth of Nations, Book I, chap. 2)

况下,履行世俗内的义务是讨神欢喜的唯一之道,此一道路且唯独此道方为神之所愿,也因此,任何正当的职业在神之前绝对具有同等的价值[⑫]。

如此赋予俗世职业生活以道德意义,事实上正是宗教改革、特别是路德影响深远的一大成就,此乃毋庸置疑之事,甚至可说是老生常谈[⑬]。这样的职业观与**巴斯卡**[⑭]的冥思哲学实有天壤之别:后者深深相信,对于俗世活动的尊重只能出于虚荣或狡猾的动机,因而加以拒斥且深恨之[⑮]。当然,此种职业观与耶稣会士的或然论所导

---

⑫ "因为,神有成千上万的事要交到你手上来做。可能要用你的手把牝牛的乳榨取出来,也可能是要做最卑微的农奴的不管哪一种工。因此,最大的事业和最小的工作同样都是为神所喜的。"(《创世记》讲解,*Opera lat. Exeget.*, ed. Elsperger, VII, p. 213)路德之前,陶勒即有这样的想法:精神的与世俗的"Ruf"原则上具有同等的价值。与阿奎那主义的对立点,德国神秘主义与路德是共通的。若将此种对立加以定式化,那么我们可以说:阿奎那特别是为了能够固守冥思的道德价值,同时也是出于托钵僧的立场,在解释保罗"不作者不得食"这个命题时,不得不提出这样的说法,亦即依自然法看来不可或缺的劳动,是要交由人类全体来承担,而不是每一个个体。劳动评价的顺位安排,从农民的"农奴的劳动"(opera servilia)开始依次往上,这和基于物质理由不得不居住在城市里的托钵僧团的特殊性格是相关联的,但相对远远不同于德国神秘主义者和农民之子路德的看法,亦即一切职业皆具同等价值,并且强调社会身份的编制乃出于神的意旨。关于阿奎那著作的重要段落,参见 Mau-renbrecher, *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, Leipzig, 1898, S. 65f.。

⑬ 令人震惊的是,有些学者居然相信,这样的一种创新可能对人们的行为一点影响也没有。我承认,实在无法理解。

⑭ 巴斯卡(Blaisel Pascal, 1623—1662),法国数学家、物理学家、笃信宗教的哲学家和散文大师。详见附录 13。——译注

⑮ "虚荣是如此地深植于人心里,以致小兵、厨房帮佣与挑夫都自吹自擂,还想要人羡慕。"(Faugères Ausgabe I, 208, 参较 Köster, op. cit., 17, 136 ff.)关于波尔罗亚尔女修道院与詹森教派对于"Beruf"原则上的立场,后面会有

致的、对于俗世之宽大的功利主义式的妥协，更是天差地别。然而，基督新教的这项成就的实际意义，具体而言究竟为何，一般说来仅只是模糊地被察觉到，而非被清楚地认知。

首先，几乎无须加以指证的，是路德不能被说是与上文所述的意义、甚或任何意义下的“资本主义精神”有什么内在的亲近关联。现今，经常对宗教改革的那种“事功”加以最热烈赞扬的教会圈子，不管怎么说也绝非任何意义下的资本主义的友人。就连路德本身也毫无疑问地会严厉驳斥与富兰克林所表露出来的那种心态有任何的亲近关联。当然，我们也不能就此把他对于富格之类的大商人的指责当作是个例证[16]。因为，对十六七世纪的某些大贸易公司在法律上或事实上据有的特权地位所展开的斗争，正可相比拟于近代的反托拉斯运动[17]，而这同样也不能说是传统主义心态的表现。清教徒连同休格诺派教徒都曾对这批人、伦巴底人[18]、“钱庄”以及受到

(接上页注)简短的说明，目前可先参考一篇精彩的论文：Dr. Paul Honigsheim, *Die Staats-und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert*(Heidelberger historische Dissertation, 1914)，这是其更广泛的一本著作 *Vorgeschichte der französischen Aufklärung*(特别是 S. 138 ff.)的别刊。

波尔罗亚尔女修道院(Port Royal)，法国天主教西笃会女修道院。詹森教派(Jansenism)，天主教的异端，十七八世纪出现在法兰西、低地国家和意大利。详见附录 12。——译注

[16] 关于富格，路德认为：“人在一代间就累积起如此巨大且富可敌国的财产，恐怕并非公正与高尚的。”本质上这是农民对于资本的不信任。同样的(*Grosser Sermon vom Wucher*, Erl. Ausg. 20 S. 109)，年金买卖(Rentenkauf)在道德上是可疑的，因为这“是一种新奇机巧地发明出来的东西”。换言之，对他而言，因为这在经济上是讳莫如深的，好比期货交易之于近代教士。

[17] 反托拉斯运动，限制被认为是不公平或垄断性的商业活动的运动。详见附录 15。——译注

[18] 伦巴底人(Lombard)，十二三世纪欧陆主要的金融借贷商人之一。详见附录 15。——译注

英国国教会与英法国王和国会所庇护的独占商人、大投机商与银行业者展开激烈的斗争[19]。克伦威尔于顿巴战役[20]之后致函长期国会:[21]"咨请改革一切行业的弊端:若有令许多人贫困而使少数人致富之事,实与共和体制不合";然而,另一方面,我们会发现克伦威尔遵循着完全是"资本主义"特有的思考方式[22]。相反的,路德对于高

---

⑲ 此种对立,在李维(H. Levy)的著作里有适切的说明(*Die Grundlagen desökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*,Jena,1912)。另参照1653年克伦威尔军队里的平均派指责独占与大企业所提出的请愿,收于Gardiner,*Commonwealth*, II, S. 179。反之,劳德政权则致力于组成一个在王室与教会带领下的"基督教一社会党"的经济组织,而国王则希冀从中获得政治与国库独占的利益。清教徒的斗争所针对的,正是在此。

平均派(the Levelers),英国清教徒内战时期的一个急进党派。详见附录7。劳德(William Laud, 1573—1645),坎特伯里大主教(1633—1645年在任)和查理一世的宗教顾问。详见附录11。——译注

⑳ 克伦威尔(Oliver Cromwell, 1599—1658),英国军人和政治家。顿巴战役(Battle of Dunbar),1650年9月克伦威尔的国会军在苏格兰顿巴一带击败保皇军,详见附录14。——译注

㉑ 长期国会,英王查理一世在1640年11月召开的英国国会,为了与1640年4—5月召开的短期国会相区别,故名。此一国会历经清教徒内战,一直持续到1653年。——译注

㉒ 为了让我此处所说的得以明了,且举出一例,亦即克伦威尔于1650年1月对爱尔兰发动歼灭战时所发布的檄文,而这是针对克朗麦克诺伊斯的爱尔兰(天主教)僧侣于1649年12月4日与13日所发檄文的响应。核心的文句如下:"英国人(在爱尔兰)拥有庞大的世袭财产,其大部分是**用他们的钱买来的**……他们长期以来以好条件从爱尔兰人那儿取得租借地,**在那上头广置资产,以他们自己的资金与花费**建设起房屋与农场……你们破坏了同盟……就在爱尔兰处于全盛的和平之时,这时依循**英国工业的榜样,通过通商与交易**,而使得国民掌中所有的,比起以前全爱尔兰都为他们所有时,变得更加的美好……**上帝会或将会站在你们这边吗?** 我确信他不会。"这篇檄文,让人想到波尔战争(Boer War)时英国的新闻论调,但由于是以英国人的资本主义"权益"为战争的法律依据,所以无法成为其特点。不过倒是很可

利贷与放利取息的许多批判言论，都一再表露出他对于资本主义营利本质的看法，相较于后期经院哲学，真的是(从资本主义的观点看来)很“落伍”[23]。尤其是货币毫无生产性的说法，更是早就被圣安东尼·佛罗伦萨所驳斥。在此我们根本不用再详究细节——毕竟，宗教意义上的“天职”思想对于现世内生活样式的影响，花样可是繁复得很。宗教改革的这等成效其实仅止于：和天主教的见解相反，使得现世内的职业劳动在道德的重视与宗教的**奖赏**上大为提升。将这一点表现出来的“天职”思想，如何再有进一步的发展，取决于各个新教教会里正在茁长中的宗教心的进一步特征为何。路德认为自己的天职思想是源自圣经的，但圣经原典本身整体上却有利于传统主义的倾向。特别是《旧约圣经》，形塑出一种雷同传统主义的宗教思想，在其纯正的先知书里根本找不到高抬世俗道德的蛛丝马迹，而其他书卷里也仅见一些零星的痕迹与端倪。每个人都要谨守自己的“生业”，让那些不信奉神的人去追求利得，这就是直接与世俗行当有关的所有章句的意义。　只有犹太律典[24]在这方面部分地——但也

(接上页注)以拿来作为，例如，威尼斯与热内亚之间在谈判关于各自在东方的权益范围时的立论根据(虽然我已在此指明这点，但有够奇怪的是，布伦塔诺仍于前引书页 142 反驳我)。此篇檄文的特殊之处毋宁是在于，克伦威尔——就像任何熟知其性格的人都会知道的那样，基于最深沉的主观确信——召请神来见证，英国人的**资本**教育了爱尔兰人学会**劳动**的这个事实，乃是对爱尔兰人本身进行征服具有**道德**正当性的基础(这篇檄文除了见于卡莱尔的著作之外，并且在 Gardiner, *History of the Commonwealth*, I, pp. 163f. 中重印并分析，德文译本收录于 Hönig, *Cromwell*)。

克朗麦克诺伊斯(Clonmacnoise)，爱尔兰香农(Shannon)河左岸早期基督教中心。波尔战争，1899—1902 年英国殖民者与南非欧洲移民波尔人之间的战争。——译注

㉓ 此处不宜详论这点。参见注㉗。

㉔ 犹太律典(Talmud)，与《旧约圣经》同为犹太教的圣典，详见附录 16。——译注

不是根本地——立场有所不同。**耶稣**个人的态度在“我们日用的饮食，**今日**赐给我们”[25]这句典型古代东方的祷告词里，以古典的纯粹性明显标示出来，而他以“不义之财”(μαμωνάτῆζἀδικίαζ)的用语所表达出来的、激进的现世拒斥，一举排除了近代的职业思想与他个人的任何直接关联[26]。新约圣经所记述的基督教的使徒时代，特别是保罗，对于世俗职业生活的态度，要不是漠不关心，就是根本抱持着传统主义的心态，这是由于首代的基督教徒心里充满着末世期盼：所有的人都等待着主的再临，所以各人都只消谨守蒙主“召唤”时的固有身份与世俗行业并工作如故，如此一来便不致成为穷人而造成弟兄的负担，况且这不过只是短暂的事。路德是顺着自己各个当下的精神态度来阅读圣经，而在大约1518到1530年间的这一段发展过程中，他的整体心态不止保持在传统主义上，而且愈来愈加传统主义[27]。

路德在其宗教改革活动的最初几年里，由于认为职业基本上不过是被造物的事，所以关于现世内的活动应该是何种**性质**的问题，支配着他主要见解的，是精神上与保罗相亲近的末世论的冷漠态度，一如保罗在《哥林多前书》第七章里所表示的[28]：人可以在任何身份上获得救赎，所以在人生短暂的旅程里，在乎职业的**种类**是没有意义的。追求超出一己之需的物质利得，必然是欠缺

---

[25] 《马太福音》6:11。——译注

[26] 参见丘立舍(Jülicher)在其精彩著作里的论述：*Gleichnisreden Jesu, Bd. II, S.* 636, *S.* 108*f.*。

[27] 韦伯的注释，文献资料的讨论。详见附录2。

[28] 见1523年路德对《哥林多前书》第七章的讲解(Erl. Ausg. 51 S. 1f.)。路德在此仍以“所有的职业”在神前一概无碍为本章句的思想来解释(1)某些**人为制度**应该拒斥(诸如修道院的誓约、不同身份的通婚禁止等)，(2)对邻人履行(对神而言**无关紧要**)传统的世俗内义务，要强化为**邻人爱**的诫命。实际上，例如页55、56之处的特征性叙述是在处理对于神的义与**自然法**的二元性的问题。

恩宠状态的表征，而且利得显然得要损及他人，所以正合该加以谴责[29]。当他愈来愈被卷入俗世的事务当中，他对于职业劳动的意义也就评价愈来愈高。但同时，各人的具体职业对他来说也愈来愈是神对各人的特殊命令，而此一具体的地位正是神意所指定，要各人来完成的。在与“狂信者”(Schwarmgeistern)及农民骚动的斗争过后，各人在神的安排下的客观历史秩序，对路德来说，愈来愈变成神的意志的直接展现[30]；随着他日益强调神意在人生个别过程里的作用，相应于“天意”思想的传统主义色彩便越趋浓厚：原则上，各人应坚守在神一旦安排下来的职业与身份上，并且要把各人在地上的营求限制在这个既定的生活地位范围里。起初，路德的经济传统主义是保罗那种漠视现世的结果，后来却变成愈来愈强化的天意信仰(Vorsehungsglaube)的表现[31]，在此信仰

---

[29] 桑巴特在叙述“手工业精神”(传统主义)之前，正确地引其著作 *Von Kaufhandlung und Wucher*(1524)中的一段为题词：“因此你必须下决心，一点儿也别企图在这行当上获取优渥的生计，然后评估计算费用、辛苦、劳动与危险，为物品定价、涨价或降价，从这样的劳动与辛苦里取得报酬。”于此，基本命题完全是在阿奎那主义的意味下被定式化的。

[30] 在 1530 年他写给史特恩堡(H. v. Sternberg)的信里，将他对《诗篇》117 章的讲解呈上时，他就已经道出，(下级)贵族尽管道德颓废，但其“身份”却是神所定的(Erl. Ausg. 40 S. 282 unten)。闵采尔起义事件(Müntzer Disturbances)对于此一见解的发展具有决定性意义一事，跃然于此一书信中(S. 282)。另参见同书 S. 150。

闵采尔(Thomas Müntzer, 1490—1525)，马丁・路德的学生与支持者，宗教改革运动的激进派领袖，领导 1525 年的日耳曼农民战争。详见附录 9。——译注

[31] 在 1530 年对《诗篇》111：5，6 的讲解里(Erl. Ausg. 40，S. 215、216)，也是从批判修道院优于世俗秩序的论战出发。不过，此时业已将自然法(相对于皇帝与法律家所制订的实定法)直接视同为“神的正义”，是神所赐定的，其中特别包含了各人的身份等级安排(页 215)，只是，其中仍大力强调这些身份在神面前价值是相同的。

下，无条件地服从神[32]，与无条件地顺服于既定的环境，是二而一的。以此，在一个原则上新的，或者不管怎么说，根本的基础上，将职业劳动与宗教原理结合起来一事，路德是做不到的[33]。以教理的纯粹性来作为判别教会的唯一无误的判准，是路德在历经20年代的斗争之后愈来愈信守不渝的理念，而光是这点即已阻碍了在伦理领域上新观点的发展。

结果，路德的职业概念无从摆脱传统主义的束缚[34]。职业就是人应将之视为神的旨意而甘愿接受且“顺从”的事。此一色彩的强

---

[32] 如同他特别在*Von Konzilien und Kirchen*(1539)与*Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament*(1545)这两本书中所教示的。

[33] 对我们而言非常重要的一个思想，亦即基督徒要在职业劳动与生活样式里确证救赎的这个卡尔文派的中心思想，在路德那儿已退居于何等次要地位，显示于*Von Konzilien und Kirchen*(1539, Erl. Ausg. 25 S. 376 unten)以下这段：“(人们借以分辨真正教会的)这七大信条之外，还有些较为表面的征候，让人认知神圣的基督教会……如果我们既不淫乱、酒醉，也不高傲、自大、浪费，而是守贞、纯洁与清醒。”因此，在路德看来，这些征候并不如“上述那些”(纯正教理、祈祷等)那么确实，“因为某些异教徒也力行此种善业，而且往往比基督徒还显得圣洁”。卡尔文本身，如后所述的，与此无大差别，但清教就不是如此了。总之，在路德来说，基督徒只是“在职业里”(in vocatione)而不是“通过职业”(per vocatione)来侍奉神(Eger, S. 117ff.)。确证的思想(以较为虔敬派的取向而不是卡尔文派取向)反倒是在德国的神秘主义者那儿看到些端倪(例如Seeberg, *Dogmengeschichte*, S. 195引用苏索[Suso]的章句，以及前引的陶勒的话语)，尽管那是纯就心理上作用。

[34] 他的终极立场显示于《创世记》讲解的某些批注处(Op. lat. Exeget., ed. Elsperge)：

“从事自己的vocatio(职业)，而且不为余事烦心，绝非小试炼……满足于与身份相应的生活者，少之又少……”(卷4，页109)，“但我们的本分就是要服从神的召唤……”(页112)，“各人依此坚守那个vocatio，满足于依靠那个赐物的生活，而不为余事烦心就是了”(页112)。结果，这完全相应于阿奎那的那种传统主义的定式化：“所以，与此相关的，人的善必定是在一定程度上的坚持。换言之，人若致力于在一定程度上取得与身份相应的生活所必

调,掩盖过了天职观里的另一种思想,亦即职业劳动本来就是一种或唯一那种由神所赋予的任务[35]。而且,正统路德教派的发展更是加强了这样的色调。所以,此时唯一的伦理收获不过是消极性的,亦即借由禁欲的义务来超越现世内的义务一事已被消除,但连带着训诫人们要服从当局并顺应既有的生活状态[36]。正如我们后面说到中世纪的宗教伦理时还会再加以讨论的,在路德这种教理下的职业

(接上页注)要的外在财富,那么就是善。因此,若超过那个程度,便是罪过。也就是说,若有人取得的超过适当的分量,或者想要将它保存起来,那便是罪,是贪欲。"(*Secunda secundae*, Quest. 118, Art. 1 c)营利欲超过和自己身份相应的需求这个界限便是有罪,这定罪的基础,在阿奎那是根据自然法——如其于外在财富的目的(ratio)中所透露出来的;然而在路德是根据神的意旨。关于信仰与职业之间的关系,路德是这么说的:"你若有信仰,那么诸多事物都是为神所喜的,不管是肉体上的、被造物的,或者是吃、是喝,或是醒着、睡着,完全是属肉的或属兽的。**重要的是信仰**。确实,**不信者的精诚与职业上的勤勉**,亦是为神所喜的(此种职业生活里的活动,是基于自然法的德性)。但是,不信与虚荣是阻碍,无法将他们的善功归于神的荣耀。(近似卡尔文派的说法)……因此,不信者的善功虽**值得**在现世得到报偿(与圣奥古斯丁"披着道德外衣的恶"相对),但在来世这些全不作数。"(卷 7,页 225)

㉟ 在《讲道集》(*Kirchenpostille*, Erl. Ausg. 10, S. 233, 235/6)里这么说:"**任何人都蒙召于某一种职业**。"各人皆应善事于**此**一职业(页 236 直接说成"命令"),并在其中侍奉神。神所喜的并不在于其成果,而是在于这当中的**顺从**。

㊱ 这和现代企业家时而有之的看法相一致。他们认为——和我们上述虔敬派的信仰对女工的经济合理性产生促进的作用正相对的——**现今**例如热烈的路德教会信仰者的家内工业生产者(譬如在西伐利亚地区),往往特别抱持着高度传统主义的思考方式,而且尽管较有赚头的机会就在眼前,也不愿改变其劳动方式——即使在尚未走入工场制度的情况下;理由是,反正到了来世这一切作为都不算数。显然,光是隶属教会与信仰心这回事,对于整体生活样式而言并不具有什么本质上的意义。在资本主义发展成形的初期发挥影响作用的,而且至今(较有限度地)仍扮演角色的,其实是更加具体的宗教生活内容。

思想，早已有许多德国的神秘主义者走在前端，特别是陶勒已视僧侣的圣职与世俗的职业为原则上具有同等价值，并且由于唯独推崇灵魂在恍惚忘我的冥思里引接圣灵一事的重大意义，所以较不看重传统的禁欲善功形式所具有的价值㊲。在某种意义上，路德教派甚至比神秘主义者还要落后，因为在路德那儿——在路德派教会那儿则更甚——理性的职业伦理所需的心理基础，相较于神秘主义者（他们关于这点的见解再三令人想起虔敬派与教友派的信仰心理）㊳，变得非常不稳定，并且如后文所示的，正因为禁欲的自制自律的这种特性在他看来颇有以善功称义的伪信之嫌，故而此一性格在路德派教会里必然愈来愈退步。

单是路德意义下的"职业"思想——在此，我们所应确认的只是这一点㊴——对我们正在探索的问题而言，就目前所知，总之顶多具有不明确的重要性。但至少这并不是说，路德的宗教生活改革形态对我们的考察对象而言没什么实际意义。恰恰相反。只是，这样的意义显然无法直接从路德及路德派教会对于俗世职业的态度当中推导出来，而且或许不像从基督新教的其他教派那里推衍比较好掌握。因此，我们最好从其他教派的那些形态观察起，毕竟，在其中，生活实践与宗教出发点的关联，比起在路德教派里，较易于理解。我们先前就提过**卡尔文教派**与基督新教**诸教派**在资本主义发展史上所扮演的突出角色。就像路德在兹文利身上发现到比自己更活跃的"另一种精神"，路德的精神后裔也特别在卡尔文教派里发现这样的精神。而且，天主教向来、而且直到今日都把卡尔文教派视为

㊲ 参见 Tauler, Basler Ausg. Bl, 161f.。

㊳ 参见前引陶勒特色独具情感丰富的讲道，以及随后的 17，18，verse 20。

㊴ 由于我们此处关于路德的叙述，目的仅止于这点，所以也只能限制在如此不充分的简短素描，若从评价路德的观点来看，自然是绝对不足的。

真正的对手。首先,这确有其纯粹政治的理由:若无路德本身个人的宗教发展,宗教改革是无法想象的,而且他的人格也一直在精神上影响着这改革,但是若无卡尔文教派,路德的事业也就没有具体的持续性。然而,天主教与路德派共有的这种嫌恶的理由,根本还是在于卡尔文派的伦理特性。光是一瞥即可得知,卡尔文派在宗教生活与尘世行为间所筑起的关系,是完全异于天主教与路德派的。即使是在纯粹出于宗教动机而写的文学作品里,也能看出这点。例如看看《神曲》的结尾处,诗人(但丁)在天堂里心满意足地寂立默想上帝的奥秘,再较之于常被称为"清教之神曲"的那一个诗篇的结尾。弥尔顿[40]在描述了逐出乐园的情节后,用以结束《失乐园》的最后歌词是这样的[41]:

他们回头引望乐园的东边,

这曾是他们快乐的住所,

现在已被燃烧的火炬所淹没,

门前遍绕可怕的面孔与火灼的武器;

他们不觉掉下眼泪,但随即拭去;

整个俗世横在他们面前,那里他们可以寻找

安息之处,并以上帝为其引导。

他们以缓慢而踌躇的步调,

并且两人携着手,从乐园徘徊出去。

又在稍前一段中,天使长米歇尔曾告诉亚当说:

只要添增与你知识相称的行为,

---

[40] 但丁(Dante Alighieri, 1265—1321),意大利诗人。弥尔顿(John Milton, 1608—1674),英国诗人。详见附录13。——译注

[41] 以下《失乐园》的译文引自张汉裕译,《基督新教的伦理与资本主义的精神》(台北:协志工业丛书,1960),页37—38。——译注

添增信仰，添增美德、忍耐、节制，

添增爱——应以仁慈之名称呼的爱，这样，你们就不会

不喜离开乐园，反而在你们心中

将占有更快乐的乐园。

任何人都会立刻感觉到：将清教徒严肃的现世关怀，亦即将其视现世内生活为任务的态度，如此强而有力地表达出来的文句，是不可能出之于中世纪著述者笔下的。但这样的表达也同样迥异于诸如路德与葛哈德[42]的赞美诗所表露的路德派精神。所以现在我们应该要做的，是用一种比较精确的思维定式来取代这种模糊的感觉，并且探索上述那种差异的内在原因。若诉诸"国民性"的不同，则一般而言不仅是自认无知，而且在我们的这种情形下更是不管用的。若说17世纪的英国人具有一种统一的"国民性"，根本是历史错误。(清教革命之际的)"保皇党"与"圆颅党"[43]，不仅自认彼此是异党，而且更加感觉彼此是极端不同的人种，任何细察此事的人，必然会有同感[44]。另一方面，英国的所谓商人冒险家与古老的汉撒商人[45]之间，看不出任何性格的对立，就像中古末期的英国人与德国人之间，一般说来也没什么根本差别，若有的话，也不外乎是以彼此在政

[42] 葛哈德(Paul Gerhard, 1607—1676)，德国赞美诗作者，所作诗歌至今仍为路德派教会所咏唱。——译注

[43] 圆颅党(Roundhead)，指英国清教革命(1642—1651)和战后时期的国会派。许多清教徒剪短头发，与查理一世宫廷中(保皇党)流行的长发截然不同，故此得名。——译注

[44] 凡分享平均派之史观者，大可方便地再把这点归结为人种差异：他们相信自己乃盎格鲁撒克逊种族的代表，所以起而对抗征服者威廉与诺曼人的子孙，以捍卫其"天生权利"。奇怪的是，至今竟然还没有人将这个平民的"圆颅党"理解成人体测量学上的"短头型"(round-headed)！

[45] 汉撒同盟(Hanseatic League)，13至16世纪德意志北部城市和德意志海外贸易集团创立的组织，详见附录17。——译注

治命运上的不同即可直接加以说明[46]。我们现今所感觉到的上述那种差异，正是由于宗教运动的力量——不是唯一的，但是首要的力量——所创造出来的[47]。

所以在研究早期新教伦理与资本主义精神发展之间有何关联时，我们要以卡尔文、卡尔文教派与其他“清教”教派的成就为出发点，只是，这可不能被理解成，我们期望在这些教团的创建者或代表性人物身上，发现其中任何人曾是以唤起我们此处所谓的“资本主义精神”为其终身事业的**目标**。我们实在不能相信，他们当中有任何人会认为，视俗世财货的追求即为目的本身这件事是有伦理价值的。我们尤其要谨记在心不可或忘的是：伦理的改革纲领从未是任一宗教改革者——就我们的研究目的而言，其中还得加上诸如门诺(西蒙)、福克斯及卫斯理等人[48]——的中心着眼点。他们并非为“伦理文化”而结社的社团创立者，也非人道主义的社会改革运动或文化理想的代表人。灵魂的救赎，而且只此一端，才是其生涯与事业的核心。他们的伦理目标及讲道的实际影响全都锁定在这点上，亦即不外乎是纯粹宗教动机的**结果**。所以我们必须老实承认，宗教改革的文化

---

[46] 特别是英国人的自负，此乃“大宪章”(Magna Charta)与大战役的结果。每当看到漂亮的外国女孩时，就说“她看来像个英国女孩”，这样一个当今如此典型的用语，据说早在15世纪就有了。

[47] 此种差异当然也还存在于英国。特别是“乡绅”(squirearchy)至今仍为“愉快的老英格兰”的担纲者，而且自宗教改革以来的那整个时代，可以被视为两种类型的英国人气质之间的斗争。在这点上，我赞同波恩(刊载于《法兰克福报》上)对于舒泽盖弗尼兹的佳作(*Der britische Imperialismus*)所作的评论。另参见李维的评论：*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*，46，3。

[48] 门诺西蒙(Menno Simons，1496—1561)，门诺派(Mennonite)创始人。福克斯(George Fox，1624—1691)，教友派(公谊会、贵格会)创始人。卫斯理(John Wesley，1703—1791)，美以美教派(即卫理公会)的创始人。详见附录7、9。——译注

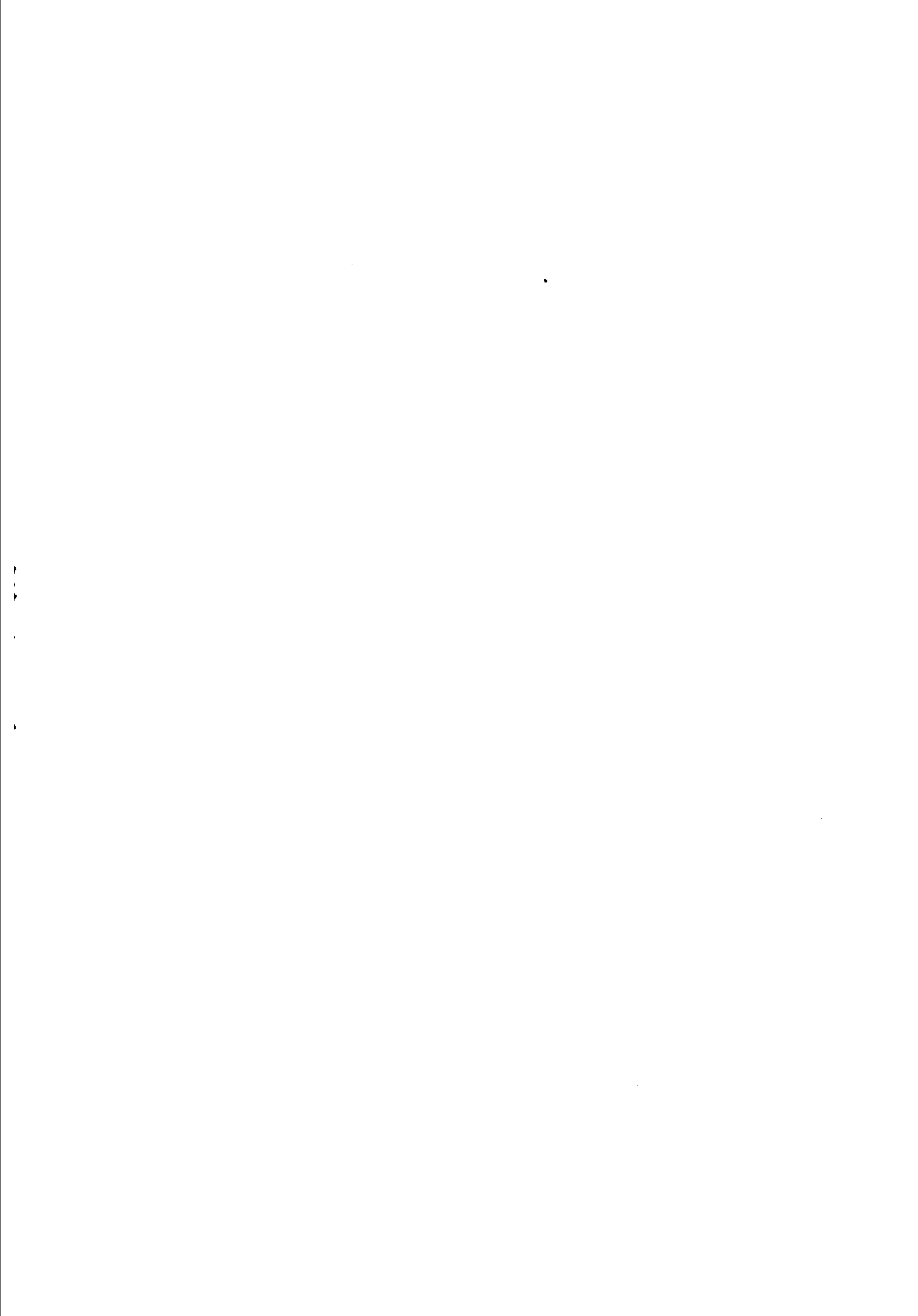
影响有相当部分——就我们此一研究的特殊观点来看，恐怕是大部分——是改革者的事业未曾想见、甚或正**非自己所愿见**的结果，也就是往往和他们自己所想的一切颇为隔阂，甚至正相悖反。

所以，以下的研究或许稍微可以帮助我们了解，“理念”(Idee)是以何种方式在历史当中发挥作用的。不过，为了避免各位一开始就误会我们此处主张纯粹理念具有此种作用的用意，所以容我在这篇序论的研讨结束前，稍加一些简短的说明。

在此研究中，我们绝无企图——这点尤其是要清楚声明的——对于宗教改革的思想内容加以**价值判断**，无论是从社会政策方面或从宗教方面。为了本文的目的，我们经常要提到的宗教改革的层面，就纯正的宗教意识看来，必然显得是边缘的，甚至是表面的。因为，我们所企求的不过是弄清楚，在我们这个由无数历史个别因素所形成的、近代特有的“此世”取向文化的发展之网中，宗教动机曾提供了什么丝线。换言之，我们只是要问，这个文化的某些特色独具的内容中，有哪些可以**归因于**宗教改革——作为历史原因——的影响。与此同时，我们当然也必须从这样的观点脱身出来，亦即认为可以从经济的变革中推衍出宗教改革这个“历史必然的”结果。因为既无法切合“经济法则”、也无法用任何一种经济观点来解释的无数历史景象，特别是纯粹的政治发展过程，也必须加入其中共同作用，才能使新创立的教会得以存续。但另一方面，我们也绝对无意主张荒谬而教条式的命题[49]，譬如认为：“资本主义精神”(如前文所暂用的意义上)**只能够**是宗教改革的某些影响的结果，甚或认为，资本主义**经济体制**是宗教改革的产物。资本主义商业经营的某些重要**形态**，比起宗教改革，**老早**就存在的这个历史事实，已断然驳斥

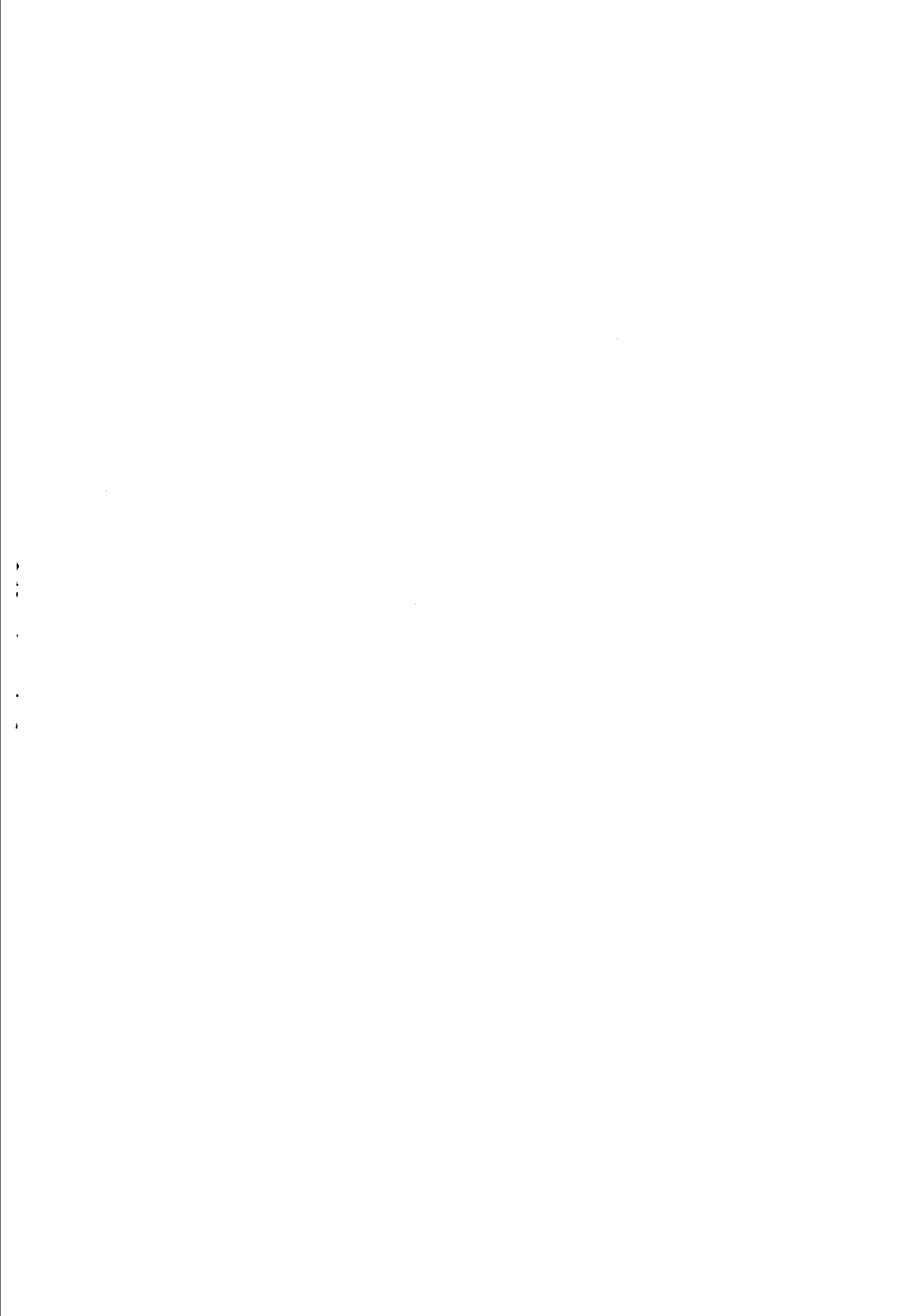
[49] 尽管在此我已说明，后面也一再说明，而且在我看来已经够清楚、从头到尾也未曾改变过，可是却一再被冠上这样的主张，实在殊为可怪。

了如上的主张。反之,我们只是想明确指出:此种资本主义"精神"在世界上的质的形成与量的扩张,宗教影响力是否曾**参与**发挥作用,并且发挥到何种程度?还有,奠定于资本主义基础上的这种**文化**的哪些具体**层面**可以溯源于此一力量?面对宗教改革文化时期里的物质基础、社会与政治组织形态以及精神内容之间,如此错综复杂的相互影响,我们也只能做这样的处理:首先,着手研究,某某宗教信仰形态与职业伦理之间,是否以及在哪些点上,有可辨认的某种"亲和性"?同时,尽可能追究明白,由于此种亲和性,宗教运动影响物质文化发展的方式及一般**方向**为何?唯有相当明白地确认这点时,我们才能**进而**试图评估,近代的文化内容在其历史形成过程中,何种程度可归因于宗教力量?又在何种程度上可归因于其他力量?



第二卷

禁欲新教的职业伦理



第一章

入世禁欲的宗教基础

禁欲的基督新教(在我们此处的意味下)在历史上的担纲者主要有四个:(1)特别于17世纪传播于西欧主要地区的**那种形态**的卡尔文派;(2)虔敬派;(3)卫理公会;(4)从再洗礼派运动中生长出来的诸教派①。这些运动中没有任何一方是与他者完全分开的,即使

① 对于兹文利派,我们不作个别讨论,因为此派在一时盛行之后随即失去重要性。以拒斥极端的预定论为**教理上的**特质并排斥"入世禁欲"的阿明尼乌派,只有在荷兰(以及美国)组织成教派,在本章里不是我们有兴趣讨论的对象,有的话也不过是附带的,亦即它在荷兰成为商人贵族的信仰这点上(见后文)。此派的教义为英国国教会及大多数卫理公会派所采用。不过,其"国家至上主义的"(伊拉斯派,亦即拥护国家主权亦及于教会事务的)态度,则是**所有**纯粹只关心政治的权力当局所共通的,诸如英国的长期国会、伊丽莎白女皇以及荷兰的联邦议会、尤其是奥登巴内费尔特。

阿明尼乌派(Arminianism),伊拉斯派(Erastian),详见附录7。奥登巴内费尔特(Johan van Oldenbarnevelt, 1547—1619),详见附录11。——译注

与非禁欲的改革教会间也不是那么泾渭分明。卫理公会是于 18 世纪中叶才从英国国教会里兴起的,按其创立者(卫斯理)的意图,并不曾想要形成一个新的教会,只不过想从旧教会中把禁欲的精神重新唤起而已,并且只是在其发展过程中,特别是在扩展到美国时,方才与英国国教会分离。虔敬派最初是以卡尔文教派为基础出现于英国、特别是荷兰,在毫不显眼的转化中与正统派维持着联系,直到 17 世纪末才在史宾纳的领导下部分地修正基本教义而与路德派合流。其后,虔敬派依旧是路德派教会**内部**里的一个运动,只是,在摩拉维亚教会里残存着胡斯派和卡尔文派的影响,受此影响而与钦岑朵夫连接起来的那些人(赫恩胡特派),一如卫理公会之违背已意那样,被迫形成了一个特色独具的教派[②]。卡尔文派与再洗礼派在发展之初是截然对立的,但在 17 世纪后半叶的再洗礼派里,双方有了紧密的接触,而早在 17 世纪初叶的英国与荷兰的独立派[③]诸教派里,这样的转变也已逐步在进行了。如同虔敬派所显示的,其与路德派的合流也是缓缓进行的,而卡尔文教派与英国国教会之间的情形亦是如此,尽管后者最彻头彻尾的信徒在外在性格与精神上都与天主教相近似。最广泛地被称为"清教派"(Puritanismus,意义暧昧的用语)[④]的这个禁欲运动的信者大众,特别是其首尾一贯的捍卫者,的确曾攻击英国国教会的基本教义,但即使在此情形下,也只是

② 此处及前面提到的各个教派与宗教人物,详见附录 7、10。——译注

③ 独立派(Independent),亦称分离派(Separatist),十六七世纪要求脱离圣公会,主张仅由真正信奉基督的人组成独立地方教会的英格兰基督徒,他们后来通称公理派。详见附录 7。——译注

④ 关于"清教"概念的发展,尤其参见 Sanford, *Studies and Illustrations of the Great Rebellion*, p. 65 f.。当我们在本书里使用到此一语汇时,无论何处皆与 17 世纪的一般用法的意味相同,换言之,是指在荷兰与英国的禁欲取向的宗教运动,并不区分教会制度纲领与教理的差异,因此包括了"独立派"、公理派、洗礼派、门诺派与教友派。

在斗争的进行中才逐渐加深了彼此的对立。即使我们把目前暂不挂怀的政治制度与组织的问题全都丢开不管——而正是在这种情形下，事情也仍然是如此。教义上的差异，甚至最重要的差异，诸如有关预定论与称义说的教义差异⑤，也以极其错综复杂的方式交相混合，甚至直到17世纪之初都还经常——尽管未必尽然——阻碍着教会共同体的和谐。尤其是，我们相当关切的现象，亦即**道德的**生活样式，一样可以在极其不同的宗派的信徒身上看到，这些宗派或者是源于上述四个教派的其中之一，或者是其中的几个教派的组合产物。下面我们会看到，类似的伦理准则可能与相当不同的教理基础发生连接。对于灵魂司牧的经营具有一定影响力的文学辅助工具，尤其是各个宗派的决疑论手册，也在时间过程中相互影响，而我们发现其中多有类似之处，尽管各宗派的实际生活样式大不相同，这是众所周知的。看来我们似乎最好是把教理基础和伦理学说置之不问，而专心致志于道德实践的问题——只要是可以确定的。只不过，这是不对的。各种不同的教理根基在历经惨烈的斗争之后业已消失殆尽。但是，原本以那些教理为根基的这个事实，在后来的"非教条的"伦理中却留下了有力的痕迹，所以，**唯有**了解这些原有的思想内容，才能帮助我们了解伦理道德与**来世**观之间的关系，此种来世观完全支配了当时最具灵性的人们，假如没有此一观念的那种超乎一切的力量，当时深刻影响着生活实践的那种道德觉醒也就**不会**存在了。当然，我们所关切的并不在于当时的伦理纲要在理论上和官方形式上教了些什么的问题——尽管这也通过教会熏陶、灵魂司牧和讲道而具有其实际意义⑥；我们关切的毋宁是完全另外的

⑤　因信称义说与预定论，详见附录6"基督新教、预定论"。——译注

⑥　在议论这类问题之际，这点遭到极重大的误解。特别是桑巴特，还有布伦塔诺，经常引用伦理著述者(其中大部分人他们是通过我才知道的)作为生活规范纲领的文献，却从来不过问这些纲领到底对谁在心理上产生了有效的救赎激励。

一回事,亦即:洞察那些经由宗教信仰与宗教生活的实践而产生出来的心理**动力**,此种心理动力为生活样式指定了方向,并让个人固守这样的方向。只是,此一动力在很大的程度上也是发源于宗教信仰观念的特性。当时的人们对于乍看之下好似抽象的教理苦思不已,其殚思竭虑的程度,唯有当我们洞悉教理与实际宗教关怀之间的关联时,才得以明白。所以,对教理作一番考察[7],尽管对不熟悉

[7] 我几乎无须特别强调,以下的简述,只要是牵涉到纯教理的领域,无论何处皆需依靠教会史与教理史文献的纲要,亦即依据"二手资料",所以绝不宣称具有什么"原创性"。当然,我已试图尽己之可能地深入宗教改革史的史料里。然而这么做时,若是想撇开数十年来既精深透彻又论理细腻的神学研究于不顾,而不是——如完全不可或缺的——让自己由它们来**引导**进而理解史料,那也实在太自以为是了。我只希望,记述所必要的精简扼要,不致于导致不正确的概括,而且至少已避免重大的事实误解。对于通晓最重要神学文献的人而言,这篇叙述若有什么"新意",确实仅止于一切(当然)全都聚焦于对**我们**而言重要的观点上,而其中正是那些关键性的重点,例如**禁欲的合理性格**及其对近代"生活形态"所具有的意义,自然是不为神学家所眷顾的。这方面,以及一般而言社会学的侧面,自本论文发表之后,已有我们前引的托洛尔区的著作——其 *Gerhard und Melancthon* 与刊载于 *Gött. Gel. Anz.* 的许多评论已包含了其大作的预先研究——做了有系统的研究。限于篇幅,我们并未列出所有的参考文献,而**仅**限于本文征引到的文献出处及与其相关的作品。其中不少刚好是较古老的著述,与本书的观点相近。由于德国图书馆的经费奇缺,在"地方"上,贵重的史料与研究书籍除了从柏林及其他大图书馆借阅仅仅数周之余,别无他法。譬如沃特、巴克斯特与卫斯理的著作,以及卫理派、洗礼派和教友派的所有著述家,还有未收录于 *Corpus Reformatorum* 里的许多初期著述家的作品。任何问题若欲研究**透彻**,不免要去造访英国、特别是美国的图书馆。对于以下的概述而言,当然必须(也可能)大致满足于在德国所能到手的资料。在美国,近来由于大学刻意否认自己"教派的"根源的这种特征性的倾向,大学图书馆里少有或者往往根本就没有新增那些种类的文献——这是美国生活"世俗化"一般倾向的一个侧面,在不久的将来,终将消解这个国家的历史传统的国民性,并完全且终极改变许多基本制度所具有的意义。人们必须要去正统的小型教派学院才行。

神学的读者而言会有些吃力，而在神学专家看来又显得草率与肤浅，但这却是无可避免的。就此，我们所能做到的当然仅止于，用一种人为编排而令其前后一贯的方式，也就是用历史真实里难以得见的一种“理想型”的方式(idealtypisch)，来把这些宗教思想表达出来。因为，要在历史现实里划出泾渭分明的界限，毕竟是不可能的，故而我们也只能希望借着研究其**最为首尾一贯**的形态来找出其独特的作用。

在16与17世纪的荷兰、英国与法国等资本主义最发达的国家里，引发大规模政治与文化斗争的宗教信仰[8]，非**卡尔文教派莫属**，所以，我们首先从这个教派研究起[9]。当时，并且现在一般而言也一样，被认为是卡尔文教派最具有特征性的教义，应属**上帝预选**(Gnadenwahl)之说。对于此说到底是改革教会“最本质的”教义，抑或是个“附属品”，人们的确有过争论。关于一个历史现象的本质为何的问题，一方面，可以从价值与信仰上来判断，此时，要问的是这现象里独独“引人关心”或独独长久“具有价值”的是什么的问题；另一方面，可以由其对于其他历史过程产生影响一事，来追问具有**因果**意义的是什么的问题，而这就是历史因果归属的判断。此处所要采行的，是从后面这个观点出发，也就是追查此一教义在文化史上的影响有多么重大的意义，那么，它必然无疑是要被赋予高度评价的[10]。

---

⑧ 以下的讨论**首先**并不是着重在禁欲运动的起源、前身与发展史，而是将之视为已充分发展的形态来考察其思想内容。

⑨ 韦伯的注释，文献资料，详见附录3。

⑩ 关于以下的概述，打一开始我们便要断然强调，此处所要考察的，并不是**卡尔文**个人的见解，而是**卡尔文主义**，而且是在16世纪末与17世纪此一信仰发挥支配性影响之处、同时也是资本主义文化担纲者所在的广大地区上发展成型的**那样一个**卡尔文主义。首先，德国得**全然置而不论**，因为纯正的卡尔文信仰在此从未**支配**过广大地区。“改革派”当然绝不等同于“卡尔文派”。

奥登巴内费尔特所领导的文化斗争之所以失败⑪，是因为这个教义，而英国国教会内部的分裂在詹姆士一世治下之所以无以弥合，也是因为王室与清教徒之间在教义上——同样是关于此一教义——的分歧。总而言之，卡尔文教派之所以会被认为对国家有害而遭到当局的攻击，最主要还是由于**此一教义**⑫。17 世纪的大型宗教会议，尤其是多尔德与西敏寺宗教会议⑬，以及其他许多小型宗教会议，都是以高抬此一教义为教会权威教理作为其中心课题；"战斗教会"⑭的无数英雄则奉此教义为坚固的要塞，而此一教义还在 18 与 19 世纪引发了教会的分裂，并且为大规模的宗教觉醒运动发出呐喊助威之声。所以，我们无法置之不论，而为获知此一教义的内容——如今再不能认为这是任何有学养的人都知悉的——我们最好引用 1647 年《西敏寺信仰告白》中的权威章句，而关于这个教义，独立派与洗礼

⑪ 奥登巴内费尔特(Johan van Oldenbarnevelt, 1547—1619)，政治家，是继沉默者威廉一世之后的第二个荷兰独立之父，详见附录 11。——译注

⑫ 在剑桥大学与坎特伯里大主教的协议下，关于英国国教会信仰告白第十七条的宣言，亦即所谓的 1595 年兰贝斯条款(Lambeth-Article)，(异于官方见解地)明白教示，是有死灭的预定。对死灭的预定这种明白说法(而不是如较温和的教说仅止于灭亡的"默认")赋予决定重要性的，正是激进派人士(一如其于《汉撒诺理斯信仰告白》里那样)。

《汉撒诺理斯信仰告白》(*Hanserd Knollys Confession*)，通称《第二伦敦信仰告白》(*The Second London Confession*)。详见附录 8。——译注

⑬ 多尔德会议(Synod of Dort)与西敏寺会议(Westminster Assembly)，详见附录 8"多尔德信条、西敏寺会议"。——译注

⑭ 战斗教会(ecclesia militans)，传统上，基督教会可分成三种：(1)战斗教会，包括所有仍生活于现世的教徒，他们要不断地与原罪战斗以争取永生；(2)胜利教会(ecclesia triumphans)，所有成功地克服原罪的教徒死后即登上天堂，成为胜利教会的一员；(3)受苦的教会(ecclesia penitens)，原罪虽然被压制、但没能完全克服的教徒，死后则暂时停留在炼狱，等待完全克服后再回到胜利教会。最后这一项是天主教特有的。——译注

派的信仰告白也不过是重复此一告白而已[15]：

第九章(关于自由意志)第三条：人由于堕落在有罪的状态中，已经完全丧失一切行任何关乎得救的属灵善事之意志力；所以他既是一属血气的人，与善完全相反，又死在罪中，就不能凭自己的能力去改变自己的心，或预备改变自己的心。

第三章(关于神永远的定旨)第三条：按照神的定旨(圣定)，为了彰显神的荣耀，有些人和天使被选定得永生，并其余者被预定受永死。

第五条：在人类中蒙神选定得生命的人，是神从创立世界以前，按照他永远与不变的目的，和自己意志的隐秘计划和美意，已经在基督里选了他们得到永远的荣耀。此选定只是出于神自由的恩宠与慈爱，并非由于神预见他们的信心、善行，或在信心与善行中的耐久性，或以被造者中其他任何事，作为神选定的条件或动因，总之这都是要使他荣耀的恩典得着称赞。

第七条：至于其余的人类，神乃是按照他自己意志不可测的计划，随心所欲施与或保留慈爱，为了他在受造者身上彰显主权能力的荣耀之故，他就乐意放弃他们，并指定他们为自己的罪受羞辱、遭愤怒，使他荣耀的公义得着称赞。

第十章(关于有效的恩召)第一条：凡神所预定得生命的人，而且只有这些人，他喜欢在指定与悦纳的时候，本着他的道与灵，有效地召他们出离本性之罪与死的状态……除掉他们的石心，赐给他们一颗肉心，更新他们的意志。用他的大能使他们决定向善，……

第五章(关于神护理之功)第六条：论到那些因以往的罪而盲目顽固的邪恶与不敬虔之人，为公义审判者的神，不但不施恩给他们

---

⑮ 此处及后段引用的卡尔文派信条的本文，参见 Karl Müller, *Die Bekennt-nisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903。其他文献见各别引用处。

（借此恩典就能光照他们的悟性，影响他们的内心）；而且有时也收回他们已得的恩赐，因他们败坏就使他们遇到犯罪的时机；同时把他们交付给自己的私欲，世界的引诱，与恶魔的势力。因此，他们甚至在神所使用令别人软化的手段之下，反而令自己刚硬⑯。

"即使要将我下地狱，也不能强令我尊敬这样一个神"，这是弥尔顿对于此一教义有名的评语⑰。不过，此处我们所关切的并不是价值判断的问题，而是教义的历史地位的问题。在此问题上，我们只能简单扼要地描述一下，此一教义是如何形成的，而它又是如何与卡尔文派神学的思想脉络相契合的。可能的路径有两条。自奥古斯丁以来，基督教史上一再发生的现象，正是在那些最积极且最热情的崇信者身上所见的宗教救赎之感，总是与下面这种确固的感受连接在一起，亦即感觉一切莫非是基于一种客观力量的作用，一

⑯ 参见《萨伏依宣言》与（美国的）《汉撒诺理斯宣言》。关于休格诺派的预定论，尤其参见 Polenz, I, S. 545 ff.。

此处引用的是 Dr. Charles Chao D. D. 的中译（Copyright by Reformation Translation Fellowship, P. O. Box 366, Peitou, Taipei, Taiwan）。——译注

⑰ 关于弥尔顿的神学，参见 Eibach, *Theol. Studien und Kritiken*, 1879 所收录的论文。1823 年所发现的 *Doctrina Christiana* (Tauchnitz ed., 185, S. 1 ff.)在桑默(Sumner)翻译之际，麦考莱(Macaulay)关于此一问题的论文是肤浅的。详细的细节，自然是要参照马松(Masson)形式上过于分章断节的六本英文主要著作，以及史特恩(Stern)据此所写出的德文弥尔顿传。弥尔顿早就脱离了以正反圣定为形式的预定论，及至老年则达到完全自由的基督教信仰。就其解脱自己时代的所有束缚这点而言，在某种意味上可与法兰克相比。只不过，弥尔顿是个实际又积极的人，而法兰克本质上是批判性的。唯有在广义的意味上，亦即卡尔文派留给后世的永恒遗产的那种在现世的生活里依循神的意旨过活的理性取向的意味上，弥尔顿是个"清教徒"。法兰克可谓是个"清教徒"也完全是在这个意味上。作为"孤绝者"的这两个人，我们无法考究其细节。

法兰克(Sebastian Franck, 1499－1542)，德国基督教领袖、宗教改革家、神学家。详见附录 11。——译注

丁点也不能归功于自己的价值。在喜悦安稳的强烈感情里，他们心头上重压着的巨大罪恶感被卸除，而此种好似突如其来的强烈冲击感也因而杜绝了以下想法的任何可能性，也就是认为这空前的恩宠赐物可以归功于他们本身的行为，或者可以和他们自身信仰与意志的功绩或品质相连接。在路德发挥其最高的宗教创造力而写下《基督徒的自由》时，对他而言最确切不移的还是：神的"奥秘旨意"乃是其宗教恩宠状态绝对唯一终极的根源⑱。后来他也并未在形式上舍弃此一思想，只不过此一思想在他那儿不但未获中心地位，而且随着他因负责领导教会而日趋成为"现实政治"人物的情况下，愈来愈退居幕后。梅兰希顿全然刻意回避将那个"既危险又隐晦"的教义纳入《奥古斯堡信仰告白》里⑲，路德派的教会长老也在教理上确信，恩宠是可能丧失的(amissibilis)，并且也能借悔改谦卑与虔诚信赖神的话语和圣礼来重新获得。在卡尔文那边，发展过程则正好相反⑳：在他与教理上的对手的争论过程中，该教义的重要性明显提高。这

---

⑱ "赐予少数者救赎的神是慈爱的，在此仰望下，将我们撵入灭亡的神是公义的，若信此，便是信仰的最高阶段。"——在《奴隶意志论》(*De servo arbitrio*)的著名章节里这么说。

⑲ 梅兰希顿(Phili PPMelanchthon, 1497－1560)，路德教派《奥古斯堡信仰告白》的作者、宗教改革家和教育家。路德之友，为其宗教观辩护。详见附录6。《奥古斯堡信仰告白》，详见附录8。——译注

⑳ 其实路德与卡尔文二人基本上都已辨识出双重的神(参见 Ritschl, *Geschichte des Pietismus* 里的说明，以及 Köstlin, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 的"Gott"条)，亦即新约里启示救恩又慈爱的父(《基督教原理》的开头几篇都是在叙述这一面)，以及背后那个像恣意专断的专制君主般的"隐身的神"(Deus absconditus)。在路德，新约的神完全占上风，因为他愈来愈认为形上问题的反思是无益且危险的；但在卡尔文，超越的神性之思想支配了生活。卡尔文派于民众里发展之际，此一思想自然是无法存续下去的，不过取而代之的，并不是新约里的天上的父，而是旧约里的耶和华。

教义在他的《基督教原理》第三版中才充分展开，并且在他死后的大规模文化斗争当中才占取中心地位，而这些大斗争正是多尔德与西敏寺宗教会议所力图终结的。对卡尔文来说，神的这种"可怕的裁定"(decretum horribile)并**不是**像路德那样由**体验**得到的，而是**思索**而来的；因此，随着卡尔文只想念神而不想念人的宗教关怀在思想上的一贯性愈益提高，这教义的重要性也更加高升[21]。并非神为人而存在，反倒是人为神而存在，并且，宇宙万象——包括卡尔文确信不疑的，世人当中仅有一小部分才能蒙召得救赎这件事——若有什么意义可言，也仅止于作为神荣耀自己尊高的手段而已。援引尘世的"公义"判准来衡量神的至高定夺，是毫无意义的，并且有损他的尊严[22]，因为他是，而且唯有他是**自由的**，也就是说，不受任何法则的束缚；他的旨意也只有在他乐于透露时，我们才能了解甚或知道。我们所能把握的只是永恒真理的吉光片羽，其余的一切，包括我们个人命运的**意义**在内，全都隐藏在幽深的奥秘之中，探究它既是不可能又是僭越。被神舍弃者若抱怨其命运之不济，正犹如动物哀恸其不曾生而为人。因为，一切被造物与神之间横亘着一条无可跨越的鸿沟，除非神为了增耀自己的尊严而别有旨命，否则一切生物只值永死而已。我们所知唯有：部分人得永生，其余的注定死。若设想人的功或过有参与决定此种命运的作用，也就是说认为，神自亘古以来所绝对自由地决定的旨命会受到人的影响而有所改变，这无非是痴心妄想。新约圣经里的"天上的父"，喜悦罪人的悔改，犹如妇人寻回遗失的银币，亲切而易于理解，在此变成一个远非人所能

[21] 关于以下所述，参见 Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle, 1897。关于卡尔文派神学的通论，参见 Heppe, *Dogmatik der evangelischreformierten Kirche*, Elberfeld, 1861。

[22] *Corpus Reformatorum*, Vol. 77, pp. 186 ff.

理解的超越性的存在，自亘古以来即按全然不可思议的旨命，指派了各人的命运，并支配了全宇宙的一切枝微末节[23]。既然神的旨命确固而无可变更，神的恩宠，在他所赐予的人身上不可能失去，如同那些被他拒绝的人之不可能获得。

此一教说，以如此悲壮的不近人情，对于信奉这堂皇逻辑的那一代人，必然造成重大的结果，尤其是：**个人各自**内在空前的**孤独**感[24]。对宗教改革那个时代的人而言，人生最重大的事莫过于永恒的救赎，如今就此他只能独行其道，去面对那自亘古以来既已确定的命运。没人能帮助。牧师不能帮他，因为唯有被拣选的人能在心灵上了解神的话语。圣礼不能帮他，因为圣礼是神为增耀自己的荣光而制定的，所以要严格遵守，但圣礼绝非获得神恩的手段，只不过是主观上信仰的“外在辅助”(externa subsidia)而已。教会也不能帮他，因为尽管“教会之外无救赎”(extra ecclesiam nulla salus)的命题没错，意思是，不在真正教会里的人，永远不可能属于神所拣选者的行列[25]，然而，神所舍弃者也在(外在的)教会里，他们**应该**属于教会并服从教规，并非为了借此得到救赎——这是不可能的，而是为了

---

[23] 以上关于卡尔文教说的陈述可以比照以下形式来查阅，例如 Hoornbeek, *Theologia practica* (Utrecht, 1663) L. II c. 1: de praedestinatione (关于预定)，此章特征性地直接置于标题为 De Deo(关于神)这一章之后。其圣经的典故依据是《以弗书》第一章。试图将预定及神的意旨与个人的责任及经验性的意志“自由”关联起来的种种首尾不一贯的尝试——奥古斯丁最初构想此一教说时就开始这么试图的——我们在此没有分析的必要。

[24] 道登(Edward Dowden)在其佳作 *Puritan and Anglicans* (p. 234)里以“(与神)最深刻的交会并不是在制度、团体与教会之中，而是在孤独之心的幽微之处”，将这个决定性重点加以定式化。个人的这种深沉的内在孤独也同样发生在预定论者波尔罗亚尔女修道院的詹森派教徒身上。

[25] “蔑视如此的集会(亦即维持纯正的教义、圣礼与教规的教会)者，其救赎无法确实。而且，抱持着此种蔑视者，是不会被拣选的。”(Olevian, *De subst. foed.*, S. 222)

神的荣耀，他们必得恪遵他的戒律。最后，神也不能帮他，因为就连基督也只为了被拣选者而死㉖，为了他们，神自亘古以来即已裁定了基督的牺牲殉难。以此，教会—**圣礼**的救赎之道就此断绝（路德教派从未推展到如此终极的境地），而这也就是与天主教分道扬镳的绝大关键所在。打从古犹太先知开始，再结合希腊的科学思想，拒斥一切**巫术性的**救赎追求手段为迷信与亵渎，乃是宗教史上的伟大过程，亦即现世的**除魅**（Entzauberung der Welt）㉗在此走到终点。纯正的清教徒甚至在送葬时，将一切宗教仪式的蛛丝马迹都加以排除，即使埋葬最亲近的人，也无歌唱与音乐，为的是不让任何的“迷信”（superstition），任何仰望巫术—圣礼以发挥救赎作用的心理乘虚而入㉘。凡是神决定拒绝赐予恩宠的人，不但无法用任何巫术手段

㉖ “有人说，神派他的儿子来，是为了拯救人类，但这并不是他的目的。神只想救出数人免于堕落……所以我告诉你们，神只为被拣选者而死。”（1609年在Rogge附近的Broek所作的讲道，收录于Wtenbogaert，II，S. 9。另参照Nuyens，*op. cit.*，S. 232）对于基督作为中介者的角色的解释，在《汉撒诺理斯信仰告白》里亦是夹缠不清。其实无论何处皆为前提假设的是，神根本不需要这样的中介。

㉗ 关于这个除魅的过程，参见我有关“世界宗教的经济伦理”的诸论文。古代以色列的伦理，相对于内容上与之亲近的埃及与巴比伦的伦理，之具有特殊地位，以及其自先知时代以来的发展，彻头彻尾是奠基于这样的根本事实：对于作为救赎之道的圣礼巫术的拒斥。

㉘ 在最彻底的见解看来，洗礼只不过是因其为既有的教会规定而有义务遵守，并非救赎上的必要。因此，严正的清教里的苏格兰与英格兰的独立派能够恪守这样的原则：神明白**厌弃者**的子女（例如酒鬼的子女）不应该授以洗礼。1586年的埃丹宗教会议（第32条第1款）建议，请求洗礼的成年人，若尚未“成熟”到参与圣餐式，则只有当他品行无可非议且使这请求“撇开迷信”（sonder superstitie）时，才可授予洗礼。

埃丹（Edam），荷兰西北部的小城镇。1586年的埃丹宗教会议（The Synod of Edam）在此召开，其中有一条规定是：禁止用教堂的钟与管风琴演奏“轻浮的与世俗的歌曲”。——译注

来获得恩宠，甚至任何手段都不管用。这种个人内在的孤寂，相结合于相信神的绝对超越性与一切被造物之毫无价值的严苛教义，一方面说明了，清教徒对于文化与信仰里的所有感官—情感的要素，何以抱持着绝对否定的态度——因为这些要素既无济于救赎，倒反而会增进多愁善感的幻想与被造物神化的迷信；而这也就是清教徒根本厌弃一切感官文化的道理[29]。然而，另一方面，此种孤寂感却也成为毫无幻想且带悲观色彩的那种个人主义的一个根源[30]，在具有清教历史的民族之"民族性"与制度里，此种个人主义现今仍起着作用，而与后世"启蒙运动"借以看待人生的另一种完全不同的观点形成显著对比[31]。此种恩宠拣选说的影响痕迹，在我们所考察的时代，

㉙ 对于"感官文化"的这种负面的态度，正如道登于前引书高明地指出的，乃是清教最本质性的构成要素。

㉚ "个人主义"一词包含了可能想见的最异质性的东西。此处它所指的意涵，希望能通过以下说明而得以厘清。有人因为路德派并不持守禁欲的生活规律——也就是在和我们此处用语的不同意味下——而称其为"个人主义的"。又如 Dietrich Schäfer 于论文"Zur Beurteilung des Wormser Konkordats" (*Abh. D. Berl. Akad.*, 1905)里在另一种完全不同的意味下称中世纪为"显著个人性"的时代，因为，就那些在史家看来重要的事件而言，非理性的因素在当时具有于今不再具有的重大意义。他是对的，然而，被他驳斥的那些人所说的，恐怕也没错，因为当他们说到"个人性"与"个人主义"时，指的是完全不同的意思。布克哈特原创性的定式化，如今部分而言是过时了，所以现今再做一次根本的、历史取向的概念分析，应该是学术上极有价值的事吧。但是，若有历史学者半开玩笑似的，为了能给某个时代贴上卷标而以广告标语的方式来给这个概念下"定义"，那么自然是完全相反的两回事了。

布克哈特(Jacob Burckhardt，1818－1897)，杰出的瑞士文化艺术史家，著有《意大利文艺复兴时代的文化》。详见附录 13。——译注

㉛ 同样的，亦与后来的天主教教说形成——当然没那么强烈的——对比。反之，巴斯卡深沉的、同样基于恩宠预选说的悲观主义是源于詹森派，结果由此而产生的逃离现世的个人主义，与天主教的官方立场绝非一致。参见 1－1－3 注⑮所引何内斯汉(Paul Honigsheim)关于法国詹森派的著述。

即使在其作为教条的有效性已经示微之处，都在在清楚显现于生活样式与人生观的根本现象里，而我们此处所要加以分析的，也只是那种专一信赖神的**最极端**形态罢了。例如特别是英国清教徒的著作一再明白提出告诫，切勿相信他人的帮助与人间的友谊㉜。就连温和的巴克斯特也劝告人们，即使至亲好友也切不可信赖，而贝利㉝则干脆直截了当地劝说，不要信任任何人，也别对任何人说出令人困窘的话，唯有神才是真信友㉞。与此种人生态度相关联的，是在卡尔文教派充分发展的地方，个人告解制度的无疾而终——卡尔文本身则只是担心这可能会导致对圣礼的误解而已；这点与路德教派形

㉜ 詹森派的信徒也全然相同。

㉝ 贝利(Lewis Bayly, 1565—1631)，英国清教传道者，对德国的虔敬主义影响很大，著有《虔敬的实践》(*Praxis Pietatis*)一书，有许多译本。巴克斯特(Richard Baxter, 1615—1691)，英格兰清教徒领袖。详见附录9。——译注

㉞ 贝利，《虔敬的实践》(德文版，莱比锡，1724)，页187。史宾纳，《神学思辨》(此处引用其第三版，哈勒，1712)亦持相同立场：友人的忠告少有虑及神的荣耀，而多半是出于肉体的(未必是利己的)意图。"他(精明的人)并非不知他人的利害，但最深知自己的。他自顾自己的事，不去染指不必要的事物……他见到这里(现世)的虚伪，所以学会信赖自己，并且只在免于受到外来损害的程度上信赖别人"，这是亚当斯的哲学(*Works of the Puritan Divines*, p. 11)。贝利(《虔敬的实践》，页176)进一步劝谏人，每天早上出门走入人群之前，想象自己是要踏入充满危险的荒野，并向神祈求赐予"审慎与正义的外衣"。这种感觉全然扩及到所有禁欲的教派，并且在虔敬派那儿常直接导致不少信徒走向一种世俗内的隐遁生活。史邦根堡在其(摩拉维亚派的)著作 *Idea fides fratum* (p. 382)里特别提示《耶利米书》17:5："倚靠人血肉臂膀的，那人有祸了。"为了估量此种人生观特有的厌恶世人心态，我们最好也要注意到洪贝克(Hoornbeek)关于**爱敌人**的义务之陈述(*Theologia practica*, I, p. 882)："总之，我们不要向邻人复仇，而将这事托给降下复仇的神，这样我们才是复了更多的仇……自己多行复仇，因这缘故，神则少降复仇。"这与旧约圣经写于俘囚期之后的部分里面出现的"复仇的转换"，是同一思想，是与古代"以眼还眼"相对比的、复仇情感的洗练升华与内向化。关于"邻人爱"，参见本章注㊻。

成极为强烈的对比，并且意义重大。首先，这对此一宗教信仰的影响方式而言，是一种象征。并且，这也是刺激卡尔文教派发展其伦理态度的心理动力。定期"解除"激情的带罪意识的手段[35]，就此被取消。这对于日常道德实践的影响，容我们后面再谈。但其对于人们的整个宗教处境所造成的影响，是显而易见的。尽管要得救赎就必须加入真正的教会成为教友[36]，但卡尔文教徒与神的交通，却是在深深的心灵孤独中进行的。若想体会此种独特气氛的特殊效果[37]，只需读一读整个清教徒作品中拥有最多读者的即可，那就是班扬的《天路历程》[38]。书中描写"基督徒"在意识到自己乃居住在"死亡之城"、并接到应即刻前往天上之城朝圣的召命时所抱持的态度。在妻子儿女的纠缠下，他用手指塞住耳朵，一边呼喊着"生命，永恒的生命！"一边毅然向前穿行过原野。这个在牢房里写作的补锅匠，博得了信仰界的喝彩，再怎么洗练的文笔也无法企及他那天真的情感，无邪地再现根本上纯属个人问题、唯一己的救赎是虑的清教徒

---

[35] 忏悔告解的影响当然绝非仅止于此。例如 Muthmann, *Z. f. Rel. Psych.*, I, Heft 2, S. 65 的定式化，对于告解的极为复杂的心理问题而言，是太过简单了。

[36] 对于判定卡尔文派社会组织的心理基础而言，这点极具重要性。其社会组织全都奠基于内在"个人主义的"、"目的理性"或"价值理性"的动机。个人绝未凭感情加入社会组织。"神的荣光"与自己的救赎总是超过"意识的门槛"。这点即使至今仍赋予具有清教历史的各民族的社会组织某种特征性的样貌。

[37] 卡尔文派教说的**反权威的**根本特色，亦即打从根本就贬斥教会与国家对于伦理与灵魂救赎的照料有任何价值，这导致此派一再地遭到禁止，特别是荷兰的联邦议会。结果往往是宗派的形成（1614 年之后即是如此）。

[38] 班扬，《天路历程》（*The Pilgrim's Progress*）。关于班扬，参见收录于 *English Men of Letters Series*（by Morley）里 Froude 执笔的传记，以及麦考莱（肤浅的）素描（*Miscell. Works*, II, p. 227）。班扬并不在乎卡尔文派里的各宗派差异，不过他本身是个严格的卡尔文派的洗礼派信徒。

班扬（John Bunyan, 1628—1688），英国清教徒牧师，详见附录 13。——译注

心情:一如主角在途中与朝圣同行者的热诚谈话里所表现的,让人想到凯勒所著的《正直的制梳匠》。直到他自己安然抵达时,他这才想到:如果这时家人同在的话,该有多美好。这样一种面对死亡与死后的苦恼焦虑,我们在多林格所描绘的阿丰斯·利久欧里身上,也到处强烈感觉得到[39]。这与马基雅维里为了佛罗伦萨市民的名誉所表达出来的那种高傲的此世性精神,真有天壤之别——这些市民在与教宗及其禁行圣事(Interdict)的斗争中坚持:"对于故乡之城的爱,高过于对自己灵魂救赎的忧虑。"当然,与此更甚于天差地别的,是瓦格纳[40]借齐格蒙之口所表达出来的那种感情:在最后决战之前他说:"代我向沃坦致意,代我问候英灵殿……但真的别再跟我说什么英灵殿易逝的欢乐。"[41]只是,上述那种焦虑不安,对班扬与对阿丰斯·利久欧里却产生了如此性质迥异的作用:同样的不安,驱使后者尽其可能地自卑自微,却鼓舞了前者与人生作永不休止且有系统的斗争。此种差别究竟从何而来?

首先,卡尔文派在社会组织方面无可怀疑的卓越性,与上述那种在精神上将个人从牢牢捆绑的现世束缚中解放出来的倾向,如何能结合在一起,似乎是个谜[42]。尽管乍看之下如此稀奇,但此种卓越

---

[39] 凯勒(Gottfried Keller, 1819—1890),瑞士德语作家,韦伯提到的著作,原名是《三个正直的制梳匠》。多林格(Johann Joseph Ignaz von Dollinger, 1799—1890),德国历史学者、天主教神学家。阿丰斯·利久欧里(Alfons von Liguori, 1696—1787),意大利圣职者。详见附录13。——译注

[40] 瓦格纳(Richard Wagner, 1813—1883),德国音乐家,其歌剧与音乐对西方音乐的发展方向有革命性的影响。最著名的作品是《尼布龙根指环》(*Der Ring des Nibelungen*),以北欧神话里诸神之黄昏为主题。齐格蒙(Siegmund),《尼布龙根指环》一剧的主角人物之一,齐格飞(Siegfried)之父。——译注

[41] 沃坦(Wotan)即是奥丁(Odin),北欧神话中的主神。英灵殿(Walhall, 亦译瓦尔哈拉),详见附录17。——译注

[42] 韦伯的注释,有关改革派基督教的社会性格,详见附录3。

性却是基督教的“邻人爱”，通过卡尔文派的信仰，在个人内心孤独的压力下，被迫采取特殊形式的结果。这结果，首先是从教义上衍生出来[43]。现世注定是为了——而且只是为了——神的自我光耀而存在，被神拣选的基督徒的使命，而且唯一的使命，就是在现世里遵行神的戒律，各尽其本分来增耀神的荣光。但是，神要的是基督徒的社会事功，因为，他要社会生活形态依照他的戒律，并相应于此一目的而被组织起来。卡尔文派信徒在世上的社会活动[44]，单只是“为了荣耀**神**”(in majorem gloriam Dei)。所以，为了此世的整体生活之故而从事的**职业**劳动，也就带有这种性格。我们已看到，在路德，分工的职业劳动也是发源于“邻人爱”。但在他那儿仍停留在不确定且纯属思想建构苗头的东西，在卡尔文教徒那儿却是其伦理体系的一个特征性的部分。由于“邻人爱”是唯**神**的荣耀是事[45]，而非服务**被造物**[46]，所以**最首要的**是表现在履行那通过自然法所交付的职业任务，依此，邻人爱取得一种特别为事而**不**为人的性格——一种为了我们周遭社会秩序的理性建构而服务的性格。此一秩序之满富奇妙目的的建构与安排，无论依圣经的启示或依人的天生直觉看来，显然都是为了人类的“生聚利用”(Nutzen)而设的，因而，为了此种社会效用而非为了人的福祉服务的劳动，乃被认为能增益神的荣光且为神所喜。神义论的问题，以及那些苦恼其他人的、有关世界与生命之“意义”的一切问题，全都被排除舍弃，这在清教徒来说根

---

[43] 教义上的“归结”和实践—心理上的“归结”两者间的关系，后文会经常论及。至于这两者并非二而一的，几乎无需再交代。

[44] 此处“社会的”一词完全不带有其于现代里的意含，而光是指在政治的、教会的及其他共同体组织里的活动。

[45] 善功若非为了**神的荣耀**，而是为了其他**任何**目的而施行，乃是**有罪的**。——《汉撒诺理斯信仰告白》，第16章。

[46] 韦伯的注释，关于邻人爱的问题，详见附录3。

本是不证自明之理，对犹太人来说也是如此——只是出于完全不同的理由。此外，在某种意义上，这点对于非神秘主义的基督教信仰而言，也不外如此。就省事省力的这个层面之外，卡尔文教派还再添上另一个往同样方向作用的特色。（克尔凯戈尔[47]所谓的）"个人"与"伦理"之间的冲突矛盾，对卡尔文教派而言并不存在，尽管它将宗教上的事全都交给个人自行负责。其中的道理，以及此一立场对于卡尔文教派的政治与经济理性主义有何意义，在此并非分析之处。但卡尔文教派伦理的**功利主义**性格却是根源于此，卡尔文教派的职业观念的重要特性亦由此而来[48]。不过，此处且让我们再回头来观察一下上帝预选说。

因为，对我们来说，关键的问题在于：在一个认为彼世，相较于对此世生活的一切利害关怀，不仅更加重要，而且在许多方面也更加确实的时代里[49]，人们怎堪**忍受**这个教义[50]？必然会立即涌上信徒心头且将其他一切关怀都压退到后头的一个问题是：**我**是被拣选的吗？而**我**又如何能确知这预选[51]？对卡尔文本身来说，这根本不是

---

[47] 克尔凯戈尔（Søren Kierkegaard，1813－1855），丹麦宗教哲学家和理性主义的批判者，被视为存在主义的创始人。详见附录13。——译注

[48] 在所有这些方面上，波尔罗亚尔女修道院的伦理——尽管同样是取决于预定论——采取了完全不同的立场，这是由于其神秘主义的、出世的因而就此而言天主教的取向使然（参见 Honigsheim，*op. cit.*）。

[49] 就像班扬的《天路历程》以如此强烈的方式所表达出来的那种基调。

[50] 韦伯的注释，关于预定论的问题，详见附录3。

[51] 即使撇开预定论的教义不谈，这样的问题对后来的路德派信徒而言，相对于卡尔文派的信徒，比较没那么重要。这并不是说他们较不在意自己的灵魂救赎，而是因为在路德派的发展过程中，突显出教会的**制度救赎**恩宠性格，换言之，个人感觉到自己是教会活动的客体并在其中受到护持。直到虔敬派的人才唤起——此事乃具特征性的——路德派信徒对此一问题的意识。救赎确证的问题**本身**，对于任何非侧重圣礼的救赎宗教而言，无论是佛教、耆那教或其他，绝对是根本中心，这点千万不可或忘。这正是一切纯宗教性格的心理动力的根源所在。

问题。他自觉是神的“战斗工具”,并且确信自己的恩宠状态。对于各人如何能确知自己为神所选的问题,他的答案顶多是:我们只要知道神已作了裁决就足够,并且应以凭借真的信仰而坚守对基督的信赖为满足。原则上,他拒斥这样的臆断:认为人可以从他人的行为察知自己是被拣选或被舍弃。这不啻是强行窥探神之奥秘的狂妄企图。被拣选的人在现世生活的外表上和被舍弃者并没有什么两样[52],而且,被拣选者所有的主观经验,基于“圣灵的戏弄”(ludibria spiritus sancti),也可能发生在被舍弃者身上,唯独那种凭借信仰而坚守“到底”(finaliter)的信赖是例外。所以,被拣选的人是、而且永远都是神的不可见的教会。很自然的,这种态度对于他的追随者——早从贝札开始[53]——尤其是广大的一般群众而言,是不可能的。对他们来说,绝对没有比得知恩宠状态的“救赎确证”(certitudo salutis)更重要的事了[54],所以举凡预选说被信奉不渝之处,就会有这样的问题在人心骚动:是否有确实的标志,能够让人据以认知自己的确属于“选民”(electi)之列。首先从改革派教会的基础上生长出来的虔敬派,在其发展过程中,此一问题始终占据着中心的重要性,而且在某种意义上,甚至可说是该派的根本;不止如此,当我们检视改革教会有关圣餐式的教义与实践,在政治上与社会上具有如此重大的意义时,我们便会知道,在整个 17 世纪里,即使是在虔敬派之外,个人的恩宠状态能否确定的问题,扮演了多么重大的角色,例

[52] 这点清楚地表达于布塞尔(Martin Bucer)的书信(*Corp. Ref.*, 29, p. 883f),另参照 Scheibe, *op. cit.*, S. 30。

[53] 贝札(Theodore Beza, 1519－1605),法国宗教家,卡尔文继承者。详见附录 6。——译注

[54] 《西敏寺信仰告白》里(XVIII, 2)也向被拣选者保证无疑的恩宠确定,尽管我们无论有什么作为也总归是“无用的仆人”(XVI, 2),而且与恶的战斗也将终其一生(XVIII, 3)。只是,被拣选者往往必须长期奋战以获得救赎确证,由于这是经由义务履行的意识所得到的确证,所以信仰者绝不会被整个夺了去。

如，这决定了个人是否能获准参加圣餐式，而这中心的宗教仪式又决定了参加者的社会地位。

至少当个人对**自己的**恩宠状态浮现疑问时，他根本不可能依照卡尔文的指示，满足于恩宠作用在人身上所带来的坚定信仰[55]，尽管正统教理至少在原则上从未正式放弃此一自得自证的指示[56]；尤其灵魂司牧的实践工作，必须日夜不断应付此一教义所引发的内心苦闷的问题，所以更不可能依循那指示。他们用各种办法来缓解这些困难[57]。除非恩宠预选说被重新解释、降低调子或根本放弃，否则就特别是有两种彼此相关的牧师劝告出现[58]。其一是，每个人都有义务**相信**自己是选民，并且将任何怀疑都视为魔鬼的诱惑而加以拒斥[59]，因为缺乏自信就是信仰不足、亦即恩宠作用不够的结果。使徒（保罗）要人"坚守"一己召命的劝勉，在此被解释成个人有义务在日常

---

[55] 纯正的卡尔文派教理指示了**信仰**和与神交通的意识，并且只附带提到"圣灵的其他果实"。参见 Heppe, *Dogmatik der ev. Ref. Kirche* (1861), p. 425 各段落。卡尔文本身，和路德派一样，同意善功是信仰的果实，但他极力驳斥此乃得神应许的标志(*Instit.*, III, 2, 37, 38)。在行为里(以禁欲为其特征)证明信仰的这种实践上的更动，实与卡尔文教说的渐趋缓和相应并行，据此(如同路德)，真正教会的表征**首要**在于纯正的教理与圣礼，后来"教规"也与二者并列为标志。此一演变可以在 Heppe(*op. cit.*, pp. 194—195)的描述里捕捉到，同时也表现在16世纪末荷兰的教会成员资格获得的方式里(明白表示出如契约般服从**教规**乃核心条例)。

[56] 参见例如 Olevian, *De substantia foederis gratuity inter Deum et electos* (1585), p. 257; Heidegger, *Corpus Theologiae*, XVIV, p. 87; Heppe, *Dogmatik der ev. Ref. Kirche* (1861), p. 425 的其他几个段落。

[57] 关于这点，参见史奈肯堡，前引书，页48的述说。

[58] 所以，在巴克斯特那儿就再度出现(完全天主教式的)"死罪"(mortal *sin*)与"轻罪"(venial *sin*)的区别。前者是毫无恩宠或当下未获恩宠状态的表征，唯有通过整体人格的"悔改皈依"才能获得救赎保证。后者则不是与恩宠状态不兼容的。

[59] 在种种不同层次上，巴克斯特、贝利、谢兹维克(Sedgwick)与洪贝克是属于这一类型。其他例证见史奈肯堡，前引书，页262。

生活的斗争中赢取自己已得拣选与义认的主观确定。如此一来，路德所推重的谦卑罪人——只要他们悔改、虔诚信赖神，即得应许恩宠——被取代，培养出来的是充满自信的“圣徒”[60]，我们在资本主义英雄时代的钢铁般坚定的清教徒商人身上，以及在至今的个别范例里，一再看到他们的身影。其二是，谆谆教诲人要以**孜孜不倦的职业劳动**来作为获得那种自我确认的最佳手段[61]。这样，而且唯有这样，才能消除宗教的疑虑，并且带给人恩宠状态的确证。

世俗的职业劳动之所以被认为能造就**此种**事功——也就是说得以被视为消解宗教不安的适切手段，可以从改革教会所培养起来的宗教情操的根本特色里得到说明。这种特色最最明显地表现在改革派与路德派之间关于因信称义的教义之相反差异。此种差异，在史奈肯堡[62]出色演讲集里有非常精妙且毫无价值判断、纯粹切事的

---

[60] 将“恩宠状态”视为一种社会身份(Stand)性质(类似古代教会里的禁欲苦行者的身份)的见解，经常可见，尤其出现在熊廷休(Schortinghuis)的著作(*Het innige Christendom*, 1740,——被联邦议会禁止!)。

[61] 如后文所要论及的，巴克斯特所著《基督徒指南》的无数段落里以及特别是结论处如是说。这种奖励职业劳动来作为消解自己在道德上无价值感的不安的做法，让人想起巴斯卡对于财货欲与职业里的禁欲的心理诠释——作为想要蒙蔽自己在道德上的无价值所设想出来的手段。在他来说，预定的信仰结合起所有被造物原罪性的无价值之确信，全在于促成现世的断念与冥思的鼓励，而这是作为解除罪的重担与获得救赎确证的唯一手段。关于正统天主教与詹森派的职业概念的特色，何内斯汉(Paul Honigsheim)在其前引博士论文(希望继续完成为一本更大部头的著作)里已有透彻的论述。在詹森派里，看不到救赎确证与入世行动相结合的任何迹象。其“职业”观比路德派、甚至比正统天主教带有更强烈的顺应于既有生活环境的意味，不止如天主教那样要顺从社会秩序，更要顺从自己良心的呼唤(Honigsheim, *op. cit.*, S. 139f)。

[62] 史奈肯堡(Matthias Schneckenburger, 1804—1848)，德国新教神学家。曾任教波昂大学(1834)。韦伯此处提到的作品是 *Vorlesungen über die Lehrbe-griffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*, *Herausgeg. Von Hundeshagen* (Frankfurt, 1863)。——译注

分析[63],所以下面的简短意见,基本上只不过是依据他的说法而已。

路德派的虔敬之心,特别是在17世纪的发展过程中所竭力追求的最高宗教体验,就是与神灵的"神秘的合一"(unio mystica)[64]。这

---

[63] 罗伯斯坦(Lobstein)发表于*Festgabe für H. Holtzmann*里的精辟概论所展现出的观点,可以和以下论述相参照。有人驳斥这篇短论太过于强调"救赎确证"的主调。只是,此处必须加以区分的是卡尔文的神学与**卡尔文主义**,以及神学体系与灵魂司牧的需求。袭卷广大群众阶层的**所有**宗教运动,莫不是从"我如何能**确信**我的救赎"这个问题出发。如前所述,这问题不仅在此,而是在一般宗教史上,例如在印度,扮演了中心的角色。要不然,还会是别的吗?

[64] 无可否认的是,此一概念的**完全**发展要一直等到**后期**路德派的时代(Praetorius, Nicolai, Meisner)才完成(在Johannes Gerhard处亦呈现出此一概念,而且完全与此处所指意涵一样)。里敕尔在其著作《虔敬派的历史》(Bd. II, S. 3 f.)的第四篇里主张,此一概念之导入路德派的宗教意识里,乃天主教虔敬心的再生与转借。他并不反对(页10)个人的救赎确证的问题在路德和在天主教的神秘家来说是一样的,但他相信双方在解决的方式上是正相反的。关于这点,我确实无法做出自己的判断。回荡在《基督徒的自由》里的气氛,一方面不同于后代文献里所见的那种对"幼年耶稣"(liebe Jesulein)的甜蜜媚态,另一方面也不同于陶勒的宗教情感,这当然是任何人都感觉到的。同样的,路德的圣餐论里所固持的神秘—巫术要素,在宗教动机上当然也有别于"圣伯纳式的"虔敬情感——"雅歌之情",里敕尔一再推论此为与基督的"新娘"关系的培养泉源。虽然如此,难道路德的圣餐论不也是促使神秘的感情宗教意识复活的原因之一吗?此外,要说(同前书,页11)神秘论者的自由根本在于现世的**逃离**,那可绝对不然。特别是陶勒,在其于宗教心理学上看来非常有趣的叙述里,认为夜里的冥思——倘若睡不着,他推荐这么做——的**实际**效果之一是**秩序**的形成,这秩序会借着此种冥思而被带入到关于世俗职业劳动的思考里:"唯有借此(借着夜晚睡觉前与神的神秘的合一)会使**理智清明,并因而头脑强健**,拜真正与神合一之赐,人在一整天里会愈来愈和平且灵性地受此内在训练所引导,如此一来,所有的工作便能**井然有序**。以此,当人预先提醒自己(做好准备)要做的事并坚定于美德上,那么一旦踏入现实里,他的工作就会是**既有美德又神圣的**"(*Predigten*, Fol., 318)。总之,我们看到,而且还会再回到这点:神秘的冥思与理性的职业观两者本身**并不是相互排斥的**。相反的情形,唯有当宗教意识直接带有歇斯底里的性格时才成立,然而,所有的神秘家甚或所有的虔敬派信徒都不是这样的。

种语汇，在改革派的教理脉络中是没有的，它暗示着，一种实体沉浸在神性内的感觉，亦即神灵真的进入信徒灵魂里的感觉，性质上和德国神秘主义者的冥思作用一样，其特色在于全心渴望**安息**在神那里的**被动**性格，以及纯粹感情性的内在。哲学史告诉我们，带有神秘倾向的宗教意识，很可以与经验领域里显然是现实主义的实在意识相结合，甚至因其拒斥辩证性的教理而常成为这实在意识的直接支柱。不止如此，神秘主义甚至还恰好间接有助于理性的生活样式。然而，在其与世俗的关系上，自然是对外在的活动欠缺正面的评价。加上，路德派更将“神秘的合一”与那种因原罪而来的深刻无价值感相结合，而此种无价值感则细腻地护持着路德派信徒的“日日的悔改”(poenitentia quotidiana)——为的是保持赦罪所不可欠缺的谦卑与纯洁。反之，改革派特有的宗教意识，与巴斯卡的寂静主义[65]的逃离现世相反，自始即拒斥了路德派这种完全内向的感情性虔诚。由于神相对于一切被造物的绝对超越性，所以神性之实在进入到人的灵魂里是不可能的，亦即“有限无法包容无限”(finitum non est capax infiniti)。神与得其救赎者的交通，唯有靠神在他们身上**作用**(operator)并且他们也意识到此作用，才能发生并且为他们所知觉。换言之，他们的**行为**源自神的恩宠作用下的信仰，而这信仰又因该行为的性质而证实是受到神作用的。将一切实际的宗教意识加以分门别类时，一般有效的办法是，明确展示关键性救赎状态的根本差别[66]，亦即：宗教达人可以从两方面来确信自己的恩宠状态，**要不是**感觉自己乃神力的容器，**就是**感觉自己为神力的工具。在前一种情形下，其宗教生活倾向于感情的陶

[65] 寂静主义(Quietism)，基督教灵修理论之一，谓纯真在于灵魂的无为沉静，人应当抑制个人的努力以便上帝充分施展作为。详见附录12。——译注

[66] 关于这点，参见《世界宗教的经济伦理》的导论。

冶，在后一种情形下，倾向于禁欲的**行为**。路德近乎前一类型，卡尔文派则属于后一类型。改革派的信徒也企求"因信称义"(sola fide)的救赎。但在卡尔文看来，光是感觉与情感，不管表面看似多么崇高，也不过是虚妄[67]，为了给救赎确证提供可靠的基础，信仰必须用其客观的**作用**来证明，也就是说，信仰必须是"有效的信仰"(fides efficax)[68]，救赎的召命必定是"有效的召命"(effectual calling)——《萨伏依宣言》[69]的用语。如果我们进一步问，改革派信徒要用**什么**成果来明确识别真正的信仰？回答是，基督徒的生活样式，用以增加**神的荣耀**的生活样式。至于那是指什么，我们可以从神的意志知道，而这个意志则直接通过圣经的启发，或间接通过神所创造的、自有章法的世界秩序(自然法)[70]显示出来。特别是，经由相互比较自己的灵魂状态与圣经所讲的选民——例如那些以色列族长——的灵魂状态，个人即能检视一己的恩宠状态[71]。只有选民才真正**具备**有效的信仰[72]，也只有选民才能通过再生(regeneration)及因此而来的整个生命的圣化(sanctification)，用真正的而不只是虚有其表的善功来增加神的荣耀。在其中，他自觉自己的行为，至少在基本性格上与恒久的决意上(propositum oboedientiae)，是奠基在自

---

[67] 在此前提里，卡尔文主义与官方天主教有了接触点。然而，对天主教徒而言，由此产生的是悔罪圣礼的必要性，而在改革派信徒来说，则是有必要通过现世内的活动来实际**证明**救赎。

[68] 韦伯的注释，讨论卡尔文派的虔敬感情与预定论，详见附录 3。

[69] 《萨伏依宣言》(*Savoy Declaration*)，1658 年英国基督教公理派的信仰纲要。由在伦敦萨伏依宫举行的萨伏依会议制订。详见附录 8。——译注

[70] 关于**自然法**对于社会伦理的实质内容所具有的意义，前面已有若干说明。此处我们所着重的并不在于其**内容**，而是在于其对于道德行为的**启活力**。

[71] 这样的想法必然多么有力地促成旧约—犹太精神渗入于清教里，是很明白的。

[72] 关于纯正教会(ecclesia pura)的成员，《萨伏依宣言》是这么说的：他们是"**有效**召命下的圣徒，由他们的职业与**举止清楚见证**出来"。

己心里为增耀神之荣光而作用的**力量**[73]，因而并不只是神的意志所致，同时尤其是神的**作为**所致[74]，以此自觉，他达到此一宗教所追求的最高善境，亦即恩宠的确定[75]。《哥林多后书》第 13 章第 5 节证实了，信徒是可以达到这种恩宠确定的[76]。然而，即使选民也仍然是被造物，他的一切作为都距离神的要求无限遥远，所以，以善功作为获取救赎的手段，是绝对不适切的，可是，作为被选的**表征**，善功却是不可或缺的[77]。它是一种技术手段，并非用来购买救赎，而是用来解除关于救赎与否的不安。在此意义上，善功时而被直接指称为"救赎所不可或缺的"[78]，或者"救赎的拥有"(possession salutis)是与善功相连接的[79]。而实际上这结果则意味着：自助者，神助之[80]。所以，正如常有人这么说的，卡尔文教徒的救赎——正确的说法应该是救赎的**确信**——是**自己"创造"**的[81]；然而，此种创造**不可能**如同天主教

---

[73] 查纳克(S. Charnock)所谓的"善的原则"(a principle of goodness)，*Works of the Puritan Divines*，p. 175。

[74] 信仰是，如谢兹维克时而这么说的，一种"恩宠预选决断的如实复制"。举凡被拣选的，即蒙召顺从者，且使其**有能力**顺从，贝利这么教示。**唯有蒙神**召唤于信仰(在行为里表现出来)者，是真正的信仰者，而不仅只是"一时的信仰者"(temporary believers)，此乃(洗礼派的)《汉撒诺理斯信仰告白》的教示。

[75] 可与巴克斯特《基督徒指南》的结尾作比较。

[76] 例如 Charnock，*Self-examination*，p. 183 即是如此，在于反驳天主教关于"dubitatio"(疑惑)的教理。

[77] 此一论断一再反复申说于 Joh. Hoornbeek，*Theologia practica*，I，p. 160；II，p. 70、72、182。

[78] 例如 *Conf. Helvet*，16 即说"本来不就是救赎应归属于善功"。

[79] 以上所有叙述参照史奈肯堡，页 80 以下。

[80] 据说奥古斯丁即曾说过："倘若你不是被预定的，那么去做出让你被预定的来。"

[81] 这让人想起歌德本质上意味相同的话语："人何以自知？千万别凭观察，而要通过行动。试图尽你的义务，那么你就会知道自己是什么。但你的义务是什么呢？那日日的工。"

那样，借着个别善功的慢慢累积而形成，而是要在**时时刻刻**都面对被选或被弃的、**有系统的**自我**检视**下形成。以此，我们来到此番观察非常重要的一点。

众所周知，来自改革教会与教派日渐鲜明地倡导的这种思想路线[82]，一再遭受路德派指斥为“善功得救”(Werkheiligkeit)[83]。尽管受攻击的这一方，对于自己**教理上的**立场被视同为天主教教说这一点所提出的反驳是正确的，但是，当那些非难所指的是，此种思想对于改革派一般信徒的日常生活所造成的**实际**结果，那么这可没错[84]。因为，卡尔文教派在其信徒身上所造成的那种对于道德**行为**抱持着强烈无比的宗教上的尊重，恐怕是空前未有的。但是，若就这种“善功得救”的实际意义而言，决定性的关键首先在于认识，让改革派信徒相应的生活样式，之所以如此独具一格，并且与中世纪一般基督徒的日常生活有所区别的那些**独特资质**。我们或可加以如此的定

---

[82] 因为尽管卡尔文本身坚持，“救恩”必然也会浮现于表象上(*Instit.*，IV，1，§ 2、7、9)，但得救者与未得救者之间的界线并非人的知识所能究竟的。我们必须相信，凡神的话语在按其律法组织且管理的教会里纯正地被宣讲之处，被拣选者——即使我们无法指认——也存在其中。

[83] 韦伯的注释，讨论“宗教体验”与“非理性”的问题，详见附录 3。

[84] 巴克斯特(《圣徒的永恒安息》I，页 6)对于这个问题：以救赎为我们的目的，是否不是为了图利，是否合于律法？他的回答是：“若我们指望救赎是所做善功的**代价**，那的确是图利的……否则的话基督所命令的就是这样一种唯利是图……如果寻求基督是为了图利，那么我正要这样唯利是图。”然而，不少被视为正统的卡尔文派信徒也陷落到一种非常粗野的善功得救之说。根据贝利的说法(《虔敬的实践》，页 262)，施舍是避开**现世一时的**惩罚的手段。其他神学家建议被神舍弃者行善，理由是如此一来他们身受的诅咒惩罚或许会好过一点，而被拣选者也要行善，因为如此一来神就不止不是毫无道理的、而是有理有据的爱他们，迟早会给他们报偿。有些护教者也对于善功之于救赎的影响程度做出些许让步(史奈肯堡，前引书，页 101)。

式化：中世纪一般的天主教俗人信徒[85]，从伦理上来说，可说是过着一种“过一天算一天”的生活。他们尤其认真履行传统的义务。但超过这之外的“善行”，一般说来就只是一种未必关联的个别行为，或者至少是一种不一定会形成理性化生活**体系**的**个别**行为，各按当下情况，用以弥补具体的罪过，或因应灵魂司牧的感化，或用来当作临终时的一种保险费。天主教的伦理固然是种“心志”伦理（Gesinnungsethik）。但是**个别**行为的具体“动机”（intention）决定了行为的价值。并且，**个别的**善行或恶行的功过，都要计算在行为者身上，从而影响其一时与永恒的命运。天主教会极为现实地算到，人**并不是**绝对依照一贯动机行事并作价值评断的统一体，其道德生活（一般说来）常在相互冲突的动机左右下充满矛盾。当然，天主教会的理想也要求个人生活有**原则上的**转变。但即使是这个要求（对一般人来说），却因为天主教会最重要不过的一个权力手段与教育手段而再度弱化，那就是悔罪圣礼，其功能与天主教宗教意识最最内在的特质深刻结合在一起。

现世的“除魅”，亦即作为救赎手段的**巫术**去除[86]，在天主教的虔敬里，并没有做到像在清教（以及之前只有犹太教）宗教意识里那样

---

[85] 在此，首先为了突显特征性的差异，绝对**有必要**使用“理想型的”概念来加以说明。尽管如此做法在某种意义上有对历史真相施加暴力之嫌，但若非如此，在冗杂繁复的长篇大论之下，清楚的定式化实无可能。在何种程度上，此处尽可能加以尖锐对比的差异只是相对性的，必须另外讨论。不证自明的是，天主教官方**教说**本身在中世纪时业已提出**整体生活**的有系统圣化的理想。然而，毫无疑问的是：(1)教会的日常实践正因为通过其最有效的训育手段，忏悔告解，从而**易于**造成本文里所说的那种“无系统的”生活样式；再说，(2)卡尔文派信徒那种根深柢固的严肃冷峻的精神气氛和完全独自奋战的孤寂，必定是永远不可能出现在中世纪天主教俗人信徒的生活里的。

[86] 此一契机所具有的绝对根本重要性，就像我们曾经提过的，在《世界诸宗教的经济伦理》当中才会渐次明朗清晰起来。

的彻底。对天主教徒来说[87]，教会的**圣礼恩宠**[88]是弥补自己之不足的手段。教士是个巫师，他在弥撒里实行变体的奇迹，手中掌握着天国的钥匙。信徒在告解与悔改里求助于他，自他那里得到赎罪、恩宠希望与赦罪的确信，从而得以解脱那种可怕的紧张——生活在这种可怕的内在紧张里，是卡尔文教徒无法逃脱也无法借助他力来缓解的命运。对他来说，既无友谊也无人情的安慰，他不能像天主教徒和路德派的信徒那样，希望借助他日善功的提高来弥补心志软弱和轻浮草率时所犯下的过错。卡尔文派的神所要求于其信徒的，不是个别的"善行"，而是提升成**体系**的圣洁生活[89]。天主教徒犯罪、悔改、赎罪、平安然后再犯罪的那种真正属于人性的起伏循环，在卡尔

---

[87] 并且，在某种程度上，包括路德派教徒。路德并不想要去除圣礼巫术的最后这一点残迹。

[88] 圣礼恩宠(Sakramentsgnade)，"有一种(本质上是巫术性的)观念认为，一个人可以经由摄食某种神圣的实体——例如某些厉害的精灵所化身的神圣的图腾动物，或者某种经过巫术转化为神之身体的圣饼——而取得神的力量。另一种(同样也是巫术性的)观念则认为，一个人可以经由参与某种圣礼而直接拥有神的性质以及免受诸恶力的侵害"(《经济与社会・宗教社会学》2—5—10—10)。——译注

[89] 参见例如 Sedgwick, *Buß-und Gnadenlehre* (deutsch v. Röscher, 1689)。悔改者有个"**坚定不移的守则**"，切实不渝地加以奉行，并依循它来整饬生活全体与行动(页 591)。他遵从律法，明智、清醒且谨慎地过生活(页 596)。**唯有当一整个人**有了坚定永久的改变才可能如此，因为此乃恩宠拣选的结果(页 361)。"道德上的"善功与"圣灵的所为"(opera spiritualia)之间的区别在于，譬如洪贝克(*op. cit.*, 1, IX, c. 2)阐述的，后者乃再生者的生活的结果(*op. cit.*, Vol. 1, S. 160)，在其中可以察觉到持续不断的进步，一如唯有借神恩的超自然的作用才可能致此(*op. cit.*, S. 150)。救赎就是通过神的恩宠的**一整个人**的改变(*op. cit.*, S. 190 f.)。这些是基督新教全体共通的思想，而且当然也出现在天主教最高的理想里；**但是**，只有在清教锁定入世禁欲的方向当中才能展现出其对于现世生活彻底的影响结果来，尤其是，唯有在清教那里，这些思想才造成足够强大的心理激励。

文信徒是不可能的，更甭谈用地上的惩罚来赦罪，或借教会的恩宠手段来清偿整个人生的差额。所以，平常人的伦理实践里的那种无计划性与无系统性，就此被解除，并且因而形塑出笼罩整体生活样式的一套首尾一贯的**方法**。18 世纪清教思想最后一次大复兴的担纲者，被冠上"方法主义者"（Methodist，即卫理派）的称号，是绝非偶然的，正如同意义上完全同等评价的"严谨派"（Präzisist）这个名称被加在其 17 世纪的精神先行者身上一样[90]。因为只有在每一时刻、每一行为里的整个生活意识的根本转变[91]，才能证明那使人从自然状态（status naturae）移转到恩典状态（status gratiae）的恩宠作用。"圣徒"的生活绝对只追求一个超越的目标——救赎；但正因如此，在此世的生涯便彻底地被**理性化**，并且完全被增加神在地上的荣耀这个观点所支配。"一切都是为了增加神的荣耀"（omnia in majorem dei gloriam），此一立场，从来没有人比他们更认真地奉行过[92]。唯有借着不断恒常反省来引领生活，方能克服人的自然状态：笛卡儿[93]的"我思故我在"，

---

[90] 后面这个名称在荷兰特别是从那些严谨遵从《圣经》诫律过生活的"虔敬的信徒"（Feinen）而来（例如沃特）。此外，17 世纪的清教徒当中也零星出现"方法主义者"这个名称。

[91] 因为，就像清教布道者（例如班扬在其作品 *The Pharisee and the Publican*, *Works of the Puritan Divines*, p. 126）所强调的，**任何个别的罪过都足以毁灭一切**，一切在人的一生当中借着"善行"所累积起来的"功绩"，如果——这是无法想象的——人可以凭一己之力做出些连神都必然要承认为功绩的事，或者一直持续完美地过着生活。清教并不像天主教那样有一种精神上的差额决算户头——在古代业已常见的一种想法，取而代之的是**毕生**都要面对的一种险峻的二者择一：恩宠状态或舍弃灭亡。只是，清教也有些户头清算想法的痕迹，参见本章注[128]。

[92] 这其中有着"律法上的正确"与"礼仪的正确"之区别，班扬视此为居住在所谓"道德"之城里的"世间智"先生（Mr. Worldly-Wiseman）的伙伴。

[93] 笛卡儿（René Descartes, 1596—1650），法国科学家和哲学家，人称近代哲学之父。详见附录 13。——译注

在此一伦理的重新解释下，为当时的清教徒承接了去[94]。此种理性化，带给改革派的虔敬一种独特的**禁欲**性格，并且成为改革派与天主教之间既相互对立、但又有其内在亲和性(innere Verwandtschaft)的基础[95]。因为，类似的事，天主教实在并非一无所知。

基督教的禁欲，无论就外在现象或内在意涵而言，无疑包含了极为不同的种类。但在西方，禁欲的最高形态早在中世纪即已具足了**理性的**性格，而且某些现象甚至早在古代就已如此。与东方的修道僧生活相对比，西方修道僧的生活样式——虽非全体，但其一般类型——在世界史上所具的意义，便是基于这点。在圣本笃的教规里，修道僧生活已从无计划的现世逃离与达人式的苦行路径解脱出来，克吕尼派与西笃僧侣莫不如此，而耶稣会修士[96]则更是如此。此种修道僧生活已发展成一套理性生活样式之系统化建构的方法，目标在于：克服自然状态，让人摆脱非理性的冲动与人对俗世与自然的依赖，使人服从于有计划的意志的支配之下[97]，不断自我**检视**一己的行为且**审慎思**

---

[94] Charnock, *Self-examination* (*Works of the Puritan Divines*, p. 172)："**反省**与自知是**理性者**的特权。"附加脚注："我思故我在(cogito ergo sum)是新哲学的第一原则。"

[95] 此处还不到时候来讨论邓斯·司各脱的神学(这神学从未据有支配地位，多半只是被容忍，有时仅被视为异端)与禁欲的基督新教里某些思考方式的亲和性。虔敬派信徒后来对亚里士多德哲学的特殊嫌恶，与路德(在稍有不同意味上)和卡尔文之有意识地敌视天主教的态度(*Inst. Chr.* II, c. 2, S. 4; IV, c. 17, S. 24)是一样的。如卡尔(Kahl)所称的，"意志之优位" (Primat des Willens)，是所有这些流派所共通的。

邓斯·司各脱(John Duns Scotus, 1266—1308)，经院哲学家和神学家。详见附录12。——译注

[96] 圣本笃(St. Benedict of Nursia, 480—547?)，克吕尼派(Cluny)，西笃会(Cistercian)，耶稣会(Jesuit)。详见附录12。——译注

[97] 与天主教的《教会词典》(*Kirchenlexikon*)的"Ascese"条目里所下的定义完全相同，其意涵和历史上所见的最高的现象形态全然一致。*Realenzyklopädie für*

量自己行为的伦理价值，借此，客观上把僧侣培育成服事神的国度的工人，并因而在主观上确保僧侣的灵魂救赎。此种积极的自制(Selbstbeherrschung)，不但是圣依纳爵[98]的修行(exercitia)的目标，也是一般理性的僧侣品德的最高形式[99]，同时更是清教徒在实践生活上具有绝对重要性的理想[100]。在清教殉教者的审问记录里，面对信徒冷静自制的沉静态度，审判书记对于贵族教士与官员的慌乱叫嚣，流露出深切的鄙视[101]，而这种冷静自制的崇尚，仍可见之于今日

(接上页注)*protestantische Theologie und Kirche* 里齐贝格执笔的条目亦相同。为了此番研究的目的，禁欲的概念必得被容许如在本文中的用法。他人对此可能有别的或广义或狭义的看法，而且通常多半是怎样的见识，我是了然于心的。

[98] 圣依纳爵(St. Ignatius of Antioch，40—110)，安提阿主教、神学家，基督教早期的殉教者。详见附录12。关于"禁欲之理性地系统化"，可以参考韦伯对印度正统瑜伽的讨论，详见《印度教与佛教》3—2—2—6。——译注

[99] 在巴特勒的《修提布雷斯》里(第一歌，18、19)，清教徒被拿来与方济会的赤脚修道僧相比照。热内亚的使节菲希(Fieshi)在一份报告里称克伦威尔的军队为"修道僧"集团。

[100] 这种世俗外的修僧禁欲与世俗内的职业禁欲之间的内在连续关系，是我在此表达得一清二楚的主张，而布伦塔诺(前引书，页134及他处)却征引**修道僧**的劳动禁欲及其推荐之事来反对我，真令人惊讶！此书所附的"Exkurs"全都是对我的批判，而在这个论调上达到最高潮。只是，那样的连续关系，不管谁都能看到的，本来就是我的整体主张的一个根本前提，亦即：宗教改革将理性的基督教的禁欲和讲求方法的生活态度从修道院里拿出来，然后置入于世俗的职业生活里。参见下文我连动都没动过的叙述。

[101] 收录于 Neal，*History of the Puritans* 与 Crosby，*English Baptists* 里的许多对清教徒的异端审问记录，呈现出如此情景。

英国的“绅士”与英裔美国绅士的最佳典型[102]。以我们的用语来说[103]，清教的禁欲，如同任何一种“理性的”禁欲，致力于使人有能力抑制“一时的感情”，坚守并激活“一贯的动机”，尤其是禁欲所“锻炼”出来的动机，换言之，在**这层**形式—心理的意义上，培养人形成一种“人格”(Persönlichkeit)。与某些流行的看法相反，此种禁欲的目标在于，使人过一种**警醒**、自觉而明彻的生活，而其最迫切的课题则是去除无拘无束的、本能的生活享乐，最重要的**手段**则是让信徒的生活样式有**秩序**。所有这些决定性的重大观点，在天主教的修道僧生活规律中，与在卡尔文教徒的生活样式原则里[104]，全都同

---

[102] 桑福特(前引书及在他之前之后的许多人)已发现，“克制”(reserve)的理想是源于清教。关于这理想，另参见 James Bryce, *American Common-wealth*, Vol. II 当中有关美国大学的记载。“自我克制”的禁欲原则也使得清教成为近代的军事纪律的源头之一(关于近代军队制度的创始者冯奥拉宁，参见刊载于 *Preuß. Jahrb.*, 1903, Bd. III, S. 255 的 Roloff 之说法)。克伦威尔的“铁卫骑兵团”(Ironsides)据说是手握上膛手枪，一枪未发地策马旋风般卷入敌营，他们之所以能胜出于保皇党的“骑士团”(Cavalieren)，并不是在于其有如伊斯兰修道僧得未使那般的热情，而是反之，由于其冷静的自我克制，这总是使得他们可以听任其领袖如臂指使，不像保皇党军队骑士团的袭击老是让自己的队伍瓦解得零零落落。关于这点，参见 Firth, *Cromwells Army* 的种种记述。

冯奥拉宁(Moritz von Oranien, 1567—1625)，较常见的名字为 Maurice of Nassau(莫里斯·拿骚)、Prince of Orange。父亲为荷兰开国元首沉默的威廉(William the Silent)，他继承父志领导荷兰脱离西班牙统治的解放战争。对军队的组织、训练、补给以及战术——特别是攻城战——有极重大的贡献与发展，被视为近代军队制度的创始者。——译注

得未使(dervish)，详见附录16。——译注

[103] 关于这点，特别参见 Windelband, *Ueber Willensfreiheit*, S. 77 f.。

[104] 依巴克斯特的说法，举凡违背神所赐予为生活规范的“理性”的**一切**事物，皆是**有罪的**：不止是带有罪之实质的热情，而且包括一切无意义与无节度的感情**本身**。因为这些会摧毁“从容冷静”(countenance)，并且是纯粹的被造物本色，使我们背离一切行为与感情在信靠神上的理性关系，从而侮辱了神。

其显著[104]。两者惊人的俗世克服力量,乃奠基于此种对整体人格的、讲求方法的掌控上,特别是卡尔文教之所以不同于路德派,能够作为"战斗教会"而维护基督新教的存在,也正是根源于此。

另一方面,卡尔文教的禁欲与中世纪的禁欲之间的**对比**是很明显的,亦即,在卡尔文教派里,"福音的劝告"被废除,并且借此而使禁欲转变为纯粹现世**内**的事。这并不是说,天主教内部"讲求方法的"生活只局限在僧房里。无论就理论上或在实践上,情形都绝非如此。实情毋宁是如前面所强调的,天主教的道德要求尽管较为和缓,但伦理上毫无系统的生活却**无法**企及其最高理想——即使是对现世内的生活,也是标举这样的理想[105]。例如圣方济创办的第三修

(接上页注)参较他对于发怒的罪恶性的说法(《基督徒指南》2. Aufl. ,1678, I,页 285 以及引用陶勒之说的,页 287)。关于不安的罪恶性,见页 287, Sp. 2。至于我们的食欲若成为"饮食的基准或尺度",乃是被造物神化,这点非常强调于页 310、316, Sp. 1,而且往复谈论。这类的叙述被引用者,首先是到处都可见到的所罗门的箴言,此外还有浦鲁塔克(Plutarch)的 *De tranquilitate Animi* (关于灵的平安),中世纪的禁欲的文献也不少,诸如圣伯纳及波拿文都拉等人。"有谁不爱酒、女人与歌唱",反对这话的最尖锐立场可能就属下面这个态度,亦即将被造物神化的概念扩及到一切的感官愉悦上,除非那是出于卫生保健上的理由(在此限度下诸如竞技及其他"休闲活动")才被许可(下一章还会讨论到)。希望大家注意,在此及其他各处所引用的史料,并不是教义上、也不是教化用的著述,而是基于灵魂司牧的实践所产生的话语,所以清楚显示出其发挥影响的方向。

波拿文都拉(St. Bonaventura, 1217－1274),基督教神学家、方济会会长、枢机主教,生于意大利。——译注

[105] 只是没这么纯净。冥思,时而与感情相结合,往往和这些理性的要素交杂在一起。但以此,冥思再度受到**讲求方法的**规制。

[106] 顺带一提,以上叙述若被解读成是这种或那种宗教意识的**价值判断**,那我深表遗憾。这根本不是此处所关切的。我们在乎的不外是一定特征——也许对纯宗教的价值判断而言相对枝微末节的,但就实践态度上却是相当重要的特征——的**影响**。

道会[107]就是将禁欲注入日常生活的一项有力尝试，而且如众所知，这绝非仅有的一回。其实，像《效法基督》[108]这类的作品，**通过**其发挥重大影响的方式显示出，书中所宣扬的生活样式，让人感觉要比最低限度的日常道德还**更高**一层，而这日常生活正是**并未**以清教所秉持的那种尺度为判准。除此，教会的某些制度的**施行**，尤其是赎罪券的贩卖，必然一再地扼杀了有系统的入世禁欲的萌芽，正因为如此，在宗教改革的时代，人们觉得这些措施并不是无关紧要的滥权，而是关键性的根本祸害。然而，决定性的重点还在于：能够卓然特立地过着宗教意味上讲求方法之生活的人，一向都**仅止于修道僧**，所以，禁欲对个人的掌握愈是有力，就愈是会迫使个人**脱离**日常生活，因为，**凌驾**于世俗的道德之上[109]，自有神圣至福的生活。首先起而排除这点的，是路德——路德并不是什么"发展趋势"的实行者，而是纯粹从自己个人的经验出发，起初难免在实践的结果上有所动摇，后来由于**政治**情势而再向前推进——卡尔文派只不过是从他那儿将此承接过来罢了[110]。法兰克[111]发现，宗教改革的意义乃在于，此后

---

[107] 圣方济(St. Francis of Assisi, 1181—1226)，天主教方济会创始人。第三修道会(Tertiarierorden)，详见附录 12。——译注

[108] 托马斯·坎普(Thomas von Kempen, 1380—1471)，天主教修士，神秘主义者。著有《效法基督》(*Nachfolge Christi*; *Imitation of Christ*, 1418)一书，大为轰动，号称"圣经之外对基督徒影响最重要的作品"。详见附录 13。——译注

[109] 关于这点，参见 *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl. 当中，托洛尔区执笔的条目"Moralisten, englische"。

[110] **全然具体的**宗教上的意识内容与情势——看似"历史的偶然"——到底发挥了多大的影响力，其实清楚地呈现于：从改革派的基础上产生出来的虔敬派的信徒有时甚为遗憾没有修道院，并且，拉巴迪及其他人的"共产主义的"实验不过是修道院生活的代替品。

拉巴迪(Jean de Labadie, 1610—1674)，法兰西神学家。原为天主教徒，后改奉新教，成立虔敬主义的拉巴迪派，详见附录 9。——译注

[111] 法兰克(Sebastian Franck, 1499—1542)，详见附录 11。——译注

任何一个基督徒都必须是个僧侣终其一生，而事实上这可说是抓住了此一宗教意识之性质的核心所在。禁欲之逃离世俗日常生活的潮流，如今已被一道堤防给防堵住，先前成为修道僧最佳代表人物之来源的那些真心热切的信徒，如今不得不在世俗的职业生活**当中**追求禁欲的理想。不过，卡尔文教派在其发展过程中，为此添加了某种积极的要素，亦即，必须要在世俗的职业生活里作出**信仰证明**的这个想法[12]。此一想法为一心向往宗教的广大阶层带来禁欲的**积极动力**，并且随着其伦理之奠定于预选说（Prädestinationslehre），身处俗世之外之上的修道僧精神贵族，便由蒙神自亘古以来即预先选定的俗世圣人这种精神贵族所取代[13]。此一贵族，以其不可抹除的印记[14]，与那些自亘古以来即被舍弃的其他人分隔开来，两者间相隔着一道原则上无可跨越的鸿沟，而正因这鸿沟之不可目见[15]，所以比中世纪时将僧侣与现世分隔开的外在壁垒还要可怕——这是一道深刻严峻地渗入到一切社会意识里的鸿沟。因为，在面对邻人的罪恶时，选民也就是圣徒之具足恩宠的应有态度，并不是意识到自己

---

[12] 这早已出现在宗教改革时代的一些信仰告白里。里敕尔（《虔敬派的历史》I，页 258f.）尽管认为后来的发展是改革派思想的堕落，但他也不否认，在例如 *Conf. Gall.* 25、26，*Conf. Belg.* 29，*Conf. Helv. Post.* 17 这类信仰告白里，改革派教会已由全然经验性的标志作出界定，并且，**不具道德活动的标志的信徒，不会被算作是属于这个真正的教会者**（另参见本章注[55]）。

[13] “赞美神，我们并不属于多数者。”（Thomas Adams，*Works of the Puritan Divines*，p. 138）

[14] 不可抹除的印记（character indelebilis），根据天主教教义，七大圣礼中的浸礼、坚信礼、品级礼都赋予灵魂以“不可抹除的印记”，接受这些圣礼的人将永远保有此一印记，因此这些圣礼只行一次。——译注

[15] 历史上如此重要的“birthright”（天生权利）思想，借此在英国获得有力的支撑：“长子被记名在天上……就像长子的继承权不会无效且他被记的名也永不会被注销一样，他们当然会承继永恒的生命。”（Thomas Adams，*Works of the Puritan Divines*，p. xiv）

的软弱而伸出宽大的援助之手，反倒是视他们为身负永被定罪之印记的神的敌人，而加以憎恨与鄙夷[116]。此种意识可以是如此的高涨，以致有时甚至造成教派的形成。譬如17世纪的“独立派”运动，就发生这样的情形：当时，纯正的卡尔文信仰——认为为了神的荣耀，被舍弃者也应该要服膺于教会的律法之下——被另一个信念所压倒，此一信念认为，一个非再生者之掺入神的羊群里并参与圣礼，甚或受雇为牧师来司牧教会，是对神的侮辱[117]。如此，一言以蔽之，就是

---

[116] 路德派发愿悔罪者的后悔之情，对于往禁欲方向进展的卡尔文派的内在而言，真的不止在理论上，而且也在实践上，都是陌生的。换言之，这样的感情在伦理上是无价值的，对于被舍弃者而言全然无益。况且，对于确信自己乃是被拣选者的人而言，自己承认的罪乃成长不足与救恩不完全的征兆，对此，并非懊悔了事，而是**憎恨**，是力求通过行为以增耀神的荣光来加以克服。参见何奥于 *Of Men's Enmity against God and of Reconciliation between God and Man* (*Works of the English Puritan Divines*, p. 237)当中的论述："属肉的心是**敌对**神的。因此，正是这样的心，不光是在思考上，也有必要在实践上积极地更换一新。"并且(页246)，"和解是这样开始的……首先必须深深确认……你以前的**敌对**神……曾经**疏离**神……其次(页251)，清楚且真切地理解到……那是极为荒谬不正且邪恶的"。此处言及的憎恶，专只针对罪恶，而不是针对罪人。埃斯特公爵夫人(Eleonora之母)致卡尔文的著名信件里谈到，她将对自己的父亲与丈夫抱着"憎恨"之心，**如果**她最后确信他们是被神舍弃者；这显示，憎恨已转移到人身上，同时也是个例证，证明我们前面所说，个人的内在是如何在预定论的教义下，从基于"自然的"感情所连结起来的共同体的牵绊当中解放出来。

埃斯特公爵夫人(Duchess Renata d'Este, Renée of France, 1510—1574)，法王路易十二世的次女，意大利和法国宗教改革史中的重要人物，详见附录9。——译注

[117] "唯独那些证明自己**再生或成圣**的人可以被接纳或算作可见教会的合适成员。若非如此，即**丧失教会的实在本质**"，这是欧文(John Owen)定式化的原则；欧文为独立派卡尔文派的信徒，克伦威尔治下牛津的副校长(Owen, *Inv. Into the Origin of Ev. Ch.*)。另参见作者下一篇论文《新教教派与资本主义精神》。

当义证的思想(Bewährungsgedanken)造成多纳图派[118]的教会概念浮现出来的结果时,就会有教派的形成发生,如卡尔文主义的洗礼派便是如此。此外,“纯粹”教会的要求,亦即要求教会应该是再生选民的共同体,若未彻底到结果造成教派的形成时,也会促成种种教会制度的产生,这是因为试图要去区分再生的基督徒与非再生而不够格参与圣礼的基督徒,并且企图将教会的治理与某种特殊地位保留给前者,而且只准许再生者担任牧师一职[119]。

此种禁欲的生活样式,显然需要一种不断可以作为行为取向的确固规范,而此种规范自然就在圣经里找到了。人们常提到卡尔文教派的“圣经至上主义”(Bibliokratie),但对我们来说紧要点倒在于:**旧约**圣经与新约圣经同样都是受圣灵的启示而记下的,所以旧约圣经里的道德命令,只要不是明显仅针对犹太教的历史情境而规定的,或是已被基督明白否定的,那么完全与新约同具**一样的**尊严。对卡尔文派的**信徒**而言,律法尽管不是全能实现的,但仍不失为理想的规范[120],而路德原本反倒称扬,不奉律法的**自由**是信徒的神圣特权[121]。希伯来人虔诚而又全然清醒的人生智能——记录于清教徒最

(接上页注)韦伯此处所提到的书可能是 *Inquiry into the Original, Nature…and Communion of Evangelical Churches* (1681)。——译注

[118] 多纳图派(Donatist),四五世纪时盛行于北非基督教的一派,详见附录12。——译注

[119] 参见《新教教派与资本主义精神》。

[120] *Cat. Genev.*, p. 149; 贝利,《虔敬的实践》,页125:“我们所必须过的生活,是除了摩西之外谁也不能加给我们命令那样。”

[121] “律法对改革派信徒而言是理想的规范,在路德派信徒看来却是无法企及的规范,从而削弱了力量。”在路德派的教理问答里,律法位居**前头**,为的是唤起必要的**顺服**,在改革派的教理问答里,律法一般是位于福音**之后**。改革派指斥路德派,“对于得救成圣真是畏首畏尾”(Möhler),而路德派则指斥改革派是“不自由的律法奴仆”且桀骜不驯。

熟读的圣经篇章里，亦即所罗门的箴言与某些诗篇——所起的影响，我们可以从清教徒的整个生活气氛里感觉到。其中，特别是**理性的**性格，亦即抑制宗教意识里神秘的、一般而言**感情的**侧面这点，桑福特业已正确指出[12]，正是由于旧约圣经的影响。旧约的理性主义本身即带有小市民的传统主义的性格，同时，其中不止包含着先知与许多诗篇的强力激情，而且还混合着促成中世纪时独特的感情性宗教意识发展的诸要素[13]。由此可见，最后毕竟还是卡尔文教自己**固有的**、而且正是那禁欲的根本性格，从旧约的虔敬心之中筛选出与自己同质的诸要素，并使之同化于自己。

卡尔文派基督新教的禁欲，与天主教修院生活的理性形态，两者共通的那种伦理的生活样式的系统化，纯就外在而言，明白地显露于"严正的"清教徒**审查**自己是否处于恩宠状态的方式里[14]。和信仰最热切的改革教会信徒一样，起初由耶稣会所创造的近代天主教的虔敬信仰（特别是法国），也是借着信仰日记，将罪恶、怀疑与恩宠里的进步，持续地或填列表格式地一一记录下来[15]。但在天主教里，信仰日记的目的是为了信徒忏悔的完整，或为"灵魂司牧者"（directeur de l'ame）教导基督徒（多半是女性信徒）提供基础；反之，改革教会的基督徒则是借信仰日记之助来**自我**"探查"自己的"脉搏"。

---

[12] 桑福特(John Langton Sanford, 1824—1877)，著有描述英国清教革命的历史作品 *Studies and Illustrations of the Great Rebellion* (London, 1858)，韦伯此处提到的可详见该书页 79。——译注

[13] 其中特别不可或忘的是《雅歌》——清教徒多半根本对它视而不见；其东方式的性爱情色也影响了例如圣伯纳那种类型的虔敬感情的发展。

圣伯纳(St. Bernard, 1090—1153)，天主教修士，详见附录 12。——译注

[14] 关于这种自我审查的必要性，参见例如已引述过的查纳克对于《哥林多后书》13:5 的讲道(*Works of the Pur. Div.*, p. 161 f.)。

[15] 大多数的道德神学家都这么建议，如巴克斯特(《基督徒指南》II, 页 77 以下)，然而他并未隐讳其中的"危险"。

所有著名的道德神学家无不提到这点，而富兰克林对自己各项品行上的进步所做的表格—统计式的簿记，更是个经典的例子[126]。另一方面，自中古早期(甚至古代)所传下来的神的簿记这个观念，被班扬推展到乏味至极的特别地步，也就是将罪人与神的关系比喻成顾客与店东的关系：无论是谁，一旦欠了债，或许能以一切功德的成果来抵消累积的利息，但本金却无法清偿[127]。后期的清教徒，一如审视自己的行为那样，也审视神的行为，并且在所有的生活细节里看到神的手指。因而，与卡尔文本来的教论相反，他能够知道，神为什么做这种或那种处置。以此，生活的圣化几乎就这么带上了企业经营的性格[128]。与路德派相反，卡尔文派所要求的伦理生活样式的这种**方法论**(Methodik)，所造成的结果是，整个生活的彻底基督教化。此种**方法论**对于生活的影响，实在是决定性的关键所在，若想对卡尔文派的影响有正确的理解，这点是不可或忘的。由此，我们得出两个结论：一方面，正是**此**一显著特质，才能产生那样的影响，另一方面，即使是其他信仰，只要在这决定性的一点上，亦即在义证思想

---

[126] 此种道德生活的簿记当然在其他地方也是很普遍的。不过所欠缺的是将重点摆在：作为自亘古以来即已决定的拣选或灭亡的唯一认识手段，以及因此而对此种“计算”的细心与严谨的决定性心理激励。

[127] 这就是与其他表面类似的行动样式的决定性差异之所在。

[128] 巴克斯特在解释神的**不可见性**时，是这么说的(《圣徒的永恒安息》第12章)：就像人们可以通过通讯的方式来与未曾谋面的陌生人进行有利得的交易，人们也可以通过与不可见的神的“神圣交易”而赚取“无价的珍珠”。——此种商业的譬喻，而非以前的道德学家与路德派信徒一般的审判的譬喻，正是清教的特征所在，事实上就是让人去为自己“购得”自己的救赎。此外，参见下面这一段讲道词：“我们估算某物的价值时，是以智者会用什么来交换为基准，并且这智者并非对此物一无所知或急切需求；基督，神的智能，交出自己和珍贵的宝血，为要拯救灵魂，而这灵魂是他知之甚深且并不需求的。”(Mattew Henry, *The Worth of the Soul*, *Works of the Puritan Divines*, p. 313)

上，具有同样的伦理激活力，就必定能产生同一方向的影响。

至此，我们是以卡尔文派的宗教意识为基础来进行讨论，因此，前提是以预选说乃清教徒道德——意指讲求方法地理性化伦理的生活样式——的教义背景。能够这样做，原因在于，此一教义的影响已远远超出那个单一宗派的范围——亦即无论在哪一点上都严格固守卡尔文之立足点的“长老派”，成为改革教会教理的基石而广受信奉。不仅1658年的独立派的《萨伏依宣言》里包含着此一教义，1689年的洗礼派的《汉撒诺理斯信仰告白》，也得见此一教义[129]。在卫理派内部亦是如此，尽管此一运动的伟大组织者卫斯理是普遍恩宠论的信奉者，但卫理派第一代中的大煽动家与最透彻的思想家怀特菲尔德，以及围绕在韩廷顿夫人[130]身边的那群一度相当有影响力的人，都是“特殊恩宠论”(Gnadenpartikularismus)的信奉者。在17世纪那个变故迭起的严峻时代里，正是此一教义之堂皇的严整一贯，支撑着那些“神圣生活”的战斗代表们，让他们坚信自己乃是神的战斗工具，是神圣天意的执行者[131]，从而防止了以此世为取向的、纯粹功利主义的事功至上思想提早瘫痪人心，要不然，在这种推崇事功的思想下，就绝对没有那种为非理性的理想目标做出空前牺牲的可能。此一教义以其极为独创的形式，结合起对无条件有效规范

---

[129] 《汉撒诺理斯信仰告白》，详见附录8。韦伯此处所说的“教义”，详见《信仰告白》的第三章《神的旨意》：“三、按照神的旨意，为了彰显神的荣耀，有些人和天使被选定因着耶稣基督得永生，以致他荣耀的恩典得着赞美。其余者遗留在他们的罪行中，被公平定罪，以致他荣耀的审判得着赞美。四、神如此选定和预定的这些天使和人，都是经过个别地又不可变地计画；而且他们的数目是确定无疑的，既不可增，又不可减。”——译注

[130] 怀特菲尔德(George Whitefield, 1714—1770)，韩廷顿夫人(Selina Hastings, Countess of Huntingdon, 1707—1791)，详见附录9。——译注

[131] 反之，路德自己说过：“泪水先行于作为，受苦超越一切事功。”

的信仰与绝对的决定论及神的完全超越性，而且比起那迁就感情且将神也置于道德律之下的较温和的教义，原则上远远更是“**近代的**”。尤其是，如下文还要反复看到，对我们的探讨而言具有根本意义的**义证**思想，作为讲求方法的道德实践的心理出发点，可以就着预选说及其对日常生活的意义，进行如此“纯净培育”的研究，再加上，这义证思想作为连接信仰与道德的架构，相当一致地反复出现在下面将要研究的各种教派中，所以，我们才必须以那最为彻底整合形态的预选说作为下手研究的起点。在基督新教内部，预选说对其最初信奉者的禁欲生活样式所必然造成的结果，与路德派在道德上（相对的）软弱无力，形成**最根本的**对比。路德派的“可能丧失的恩宠”(gratia amissibilis)，由于借着悔改忏悔可以随时恢复，所以显然**根本**欠缺驱动力，去促成本文认为禁欲的基督新教最重要的结果，亦即整个伦理生活之有系统的理性安排[132]。因此，路德派的虔敬信仰并没有去压抑本能行为与天真感情生活的自然活力，其中欠缺卡尔文派可怕的教义所具有驱动力，亦即驱动人不断地自我检视，因而有**计划**地规制自己的生活。像路德那样的宗教天才，生活在这种自由开放的气氛里，可谓怡然自得，而且，只要其羽翼仍力足翱翔，就不致有堕入“自然状态”的危险。路德派最高代表人物所怀抱的那种质朴、典雅而又满富情感的虔敬信仰，及其不受律法束缚的道德意识，在纯正的清教地盘上是罕见的，反倒是在温和的英国国教派里看到较多类似的例子，诸如胡克、奇林渥斯[133]等人。但是，对于路德派的一般信众来说，即使再怎么优秀者，所确知的不过是，他

[132] 韦伯的注释，讨论路德派与卡尔文派宗教性格的差异，详见附录 3。

[133] 胡克(Richard Hooker，1554—1600)，英国神学家，安立甘派神学的创立人，详见附录 9。奇林渥斯(William Chillingsworth，1602—1644)，英国神学家。——译注

们只是暂时被救出自然状态罢了——只要各个忏悔和教说还发挥够力的影响下。众所周知,当时人莫不明白感受到,改革派的王公贵族,与经常陷溺于醉酒与粗野的路德派王公贵族,两者间的伦理水平差距有多大[134],如同相对于洗礼派的禁欲运动,路德派牧师只是不断宣说纯粹信仰所表现的无能为力。德国人给人的感觉是"和蔼可亲"与"天真率直",相反的,英裔美国人的生活气氛,乃至相貌,至今仍留存着根本去除"自然状态"之安乐所带来的影响,而这常让德国人觉得是褊狭、不自由与精神受束缚,不是同路人。此种生活样式的相对,根本上完全是由于路德派与卡尔文派相反,生活**并未十足禁欲**所致。无拘无束的"俗世之子"(Weltkind)对于禁欲的反感,全都表现在那样的感觉里。路德派特别由于其恩宠论而欠缺促使生活样式系统化的心理驱动力,亦即迫使生活在讲求方法的方式下理性化。决定信仰之禁欲性格的这种驱动力,本身无疑**是可以**从不同种类的宗教动机产生出来,我们很快会看到,卡尔文派的预定论只不过是种种可能性中的一个而已。虽然如此,我们可以确定,它不仅有一种独特的首尾一贯性,而且其心理作用又格外有力[135]。若纯就禁欲的宗教动机这个观点来看,非卡尔文派的禁欲运动,似乎不过是卡尔文派的内在一贯性的**和缓淡化**而已。

不过,即使就现实的历史发展来看,虽非尽然、但大半如此的情形是:改革派的禁欲形态,要不是被其他的禁欲运动所模仿,就是成为从它那儿偏离出来、或越过它自成一家的种种准则的对比与补充。倘若信仰基础尽管全然不同,但仍出现同样的禁欲结果,那通

---

[134] 有关这些,参见透拉克(Tholuck)《漫谈集》(*Vorgeschichte des Rationalismus*)。

[135] 关于**伊斯兰的**预定论(**正确地说:决定论**)全然不同的影响及其原因,参见先前引用的(海德堡神学学位)论文 F. Ulrich, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, 1912。关于詹森主义的预定论,详见 P. Honigsheim, *op. cit.*。

常是教会制度的缘故，这点我们在别的关联处再谈[136]。

无论如何，在历史上，恩宠预选的思想乃是通常被称之为“虔敬派”的这个禁欲流派的出发点。在此一运动仍留守于改革教会内的情况下，我们几乎不可能在虔敬派卡尔文教徒与非虔敬派卡尔文教徒之间划上一道明显的界线[137]。几乎所有杰出的清教代表都时而被算作是虔敬派信徒，而且，就算把预定论与义证思想之间的所有关联连同其根本关注所在，亦即上文所说的主观“救赎确证”的获得，看做是虔敬派对纯正卡尔文教义的进一步推展，这一点也不能说是错的。改革派教团内部之发生禁欲的信仰复兴，特别是在荷兰，通常莫不与一时被遗忘或不再坚信的恩宠预选说之重新燃起，有密切的关联。因此，在英国，“虔敬派”这个概念通常根本不为人所用[138]。但即使是欧陆(尼德兰—莱茵河下游地区)的改革教会里的虔敬派，至少就重点而言，如同贝利的宗教意识，首先也不过是改革派禁欲的强化而已。由于如此地强调“虔敬的实践”(praxis pietatis)这个决定性的重点，以至于教义的正统性退居幕后，有时甚至根本无关紧要。预定的选民有时也会犯教义上的错误，就像犯下其他罪恶，而且经验显示，对学院神学一窍不通的基督徒，多的是信仰最明显的果实，而另一方面，光是神学的知识，绝对不能保证行为上的信仰确证[139]。

---

[136] 关于这点，参见本书下一篇论文《新教教派与资本主义精神》。

[137] 韦伯的注释，对里敕尔论点的批判，详见附录 3。

[138] *Realenzyklopäkie für protestantische Theologie u. Kirche*, 3. Aufl. 当中收录的 Mirbt 执笔条目“Pietismus”，尽管颇富教益，但完全无视其改革派的前事，而仅将虔敬派的成立归诸史宾纳个人的宗教体验，有点让人错愕。有关虔敬派的入门书，Gustav Freytag, *Bilder aus der deutschen Vergan-genheit* 当中的叙述仍然值得一读。若欲知英国虔敬派的起源而想读读当时的文献，可参见 W. Whitaker, *Prima institutio disciplinaque pietatis* (1570)。

[139] 韦伯的注释，讨论西欧宗教宽容思想的根源，详见附录 3。

所以，恩宠拣选根本无从借着神学知识之有无来证明[140]。因此，虔敬派对神学家的教会抱持着深刻的不信任感[141]，尽管在形式上仍属于教会——这是它的一个特征，开始将“虔敬的实践”的信奉者聚集到远离世俗的“集会”(Konventikel)[142]。它想要让圣徒的不可见的教会变成显现于地上的教会，并且在还不至于另行成立教派的情况下，让信徒在集会的共同体里，过着弃绝俗世势力、一切细节皆按神的意志而行的生活，并借此得以从日日生活样式的外在表征来确定自己的再生。这真正皈依者的“小教会”(ecclesiola)，也是所有虔敬派团体共通的，希望借着禁欲的强化，在此世就能品味与神交会的至福喜悦。后面这种意图，与路德派的“神秘的合一”倒有些内在的相似性，而且比起普通的改革派信徒，往往更加侧重培养宗教的**感情**面。就我们的观点而言，这可说是“虔敬派”在改革教会的地盘上发展的决定性特征。因为，此种感情要素原本就是卡尔文派的虔敬意识全然陌生的，反而是与中古宗教意识的某些形态有着内在的亲和性，以致引领实际的宗教意识走上在此世享受得救的喜悦之路，更

[140] 将此种想法在实践上清楚适用的，例如克伦威尔的“查核局”，亦即对牧师职候补者的考试官。他们试图加以确认的，与其说是神学的专业知识，倒不如说是候补者的主观的恩宠状态。参见《基督新教教派》。

[141] 对于亚里士多德与古典哲学一般性的不信任之为虔敬派的特征，其原型已见之于卡尔文本身(参见 *Instit. Christ*, II, chap. ii, p. 4; III, chap. xxiii, p. 5; IV, chap. xvii, p. 24)。路德早期的不信任感亦不少于此，这是众所周知的，但是后来由于人文主义者的影响(尤其是梅兰希顿)以及训育与护教的必要，立场有所转变。为了获得救赎所**必要的一切**，即使对未受教育者而言，圣经所载已一应俱全，这点当然也是《西敏寺信仰告白》所教示的(c. I, 7)，而且与基督新教的传统完全一致。

[142] 官方教会对此提出抗议，例如苏格兰长老教会 1648 年的(小)教理问答的第七项：非属同一家族成员者之出席家庭祈祷会，是被禁止的，因其侵害到教职的权限。如同任何禁欲的教团形成那样，虔敬派意图将个人从家内的家父长制——与教职特权的利害相连结——的束缚中解放出来。

甚于为了确定彼世的未来而做禁欲的战斗。而且，此种**感情有可能**昂扬到直接使信仰带有歇斯底里性格的地步，结果，由无数的实例可知，而且基于神经病理学可以理解的，在半意识的宗教恍惚状态与被感觉是"神已远离"的精神虚脱状态交替出现的情境下，造成如此的**影响**：正对于清教的系统化神圣生活所要求于人的清醒冷静与严格的训练，也就是"抑制"的弱化，卡尔文教徒的理性人格之免于"感情"骚乱的抑制被弱化[143]。同样的，强调被造物之堕落的卡尔文派思想，也**可能被感情**地——例如以所谓"虫的感觉"的方式——理解成职业生活里的活动力的消除[144]。除此，预定论思想**可能**变成宿

---

[143] 此处我们很有理由刻意略开这些宗教的意识内容的"心理学"——就此字的专业学术意义而言——关系层面不谈，并且尽可能避免使用相应的术语。包括**精神病学**在内的心理学上，真正被确定的概念成果，迄今尚不足以能直接被利用来进行我们的问题领域里的历史研究而不妨害历史判断的不偏不倚。运用其术语不过是徒生诱惑，将一些立即能明了而且往往是枝节的事实，披上一层半调子的陌生语汇面纱，然后制造出一种更具概念精确性的错误表象；令人遗憾的，兰普雷希特就是个典型的例子。用比较认真的态度，尝试运用精神病理学的概念来解释某些历史大量现象的例子，如 W. Hellpach, *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie*, 12. Kapitel, 以及同作者的 *Nervosität und Kultur*。我无法在此尝试阐明，在我看来就连这位非常多面取向的作者也受到兰普雷希特一些理论的坏影响。相较于前此的文献，兰普雷希特关于虔敬派的套格式说明(*Deutsche Geschichte*, 7. Bd.)是多么的毫无价值，只要略通文献一二者无不尽知。

兰普雷希特(Karl Gottfried Lamprecht, 1856—1915)，德国历史学家，最早开展心理历史学的学者之一。1885 年任波昂大学教授。1885—1886 年他的名著《中世纪的德意志经济》(*Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter*, 3 卷)问世。1890 年在马堡大学任教，一年后任莱比锡大学历史教授，直至去世。他的杰作《德意志史》(*Deutsche Geschichte*, 12 卷；1891—1901)，对德意志文明史学派的发展有重大贡献。——译注

[144] 熊廷休的"真实的基督教"(Innige Christendom)的信奉者即是如此。就宗教史而言，这可回溯到第二以赛亚的神的仆人篇章及《诗篇》第 22 章。

熊廷休(Wilhelmus Schortinghuis, 1700—1750)，荷兰神学家。——译注

命论，如果与纯正的卡尔文派理性宗教倾向相反，以情绪与**感情**的方式来思量预定论的话[115]。最后，圣徒从俗世隐退而去的渴望，在强烈的**感情**推升下，有**可能**导致一种半带共产主义性格的修道院教团组织的出现，一如虔敬派，甚至在改革教会内部里一再展现的[116]。然而，只要这种极端的效果，亦即通过那种感情的培养所产生的效果并未出现，也就是只要改革派内部的虔敬派仍致力于在世俗的职业生活里追求其救赎确证，那么虔敬派基本原则的实际效果，毋宁只是**更加**严格地以禁欲方式来检视职业里的生活样式，为职业道德添加更为稳固的宗教基础，比起被"纯良的"虔敬派信徒视为次级基督教的那些普通的改革派信徒光有世俗的"名誉"要来得强。在改革派的禁欲发展所到之处，此种禁欲愈是被严格实践，就愈是肯定会出现宗教圣徒贵族，而此种宗教贵族主义进而会——像在荷兰那样——在教会内部自发性地组织起集会的形态；而在英国的清教里，则部分是在教会制度里产生积极信徒与消极信徒的形式区别，部分是如先前所说，导致教派的形成。

在路德派的基础上生成，且与史宾纳、法兰克及钦岑朵夫等人的名字相连接的**德国**虔敬派[117]，当我们对其发展作考察时，得暂且搁置预定论不谈。但这绝不是有必要自外于他们因预定论而形成其理论高峰的那些思想过程的领域，因为，特别是像史宾纳就自己证言，英国—荷兰的虔敬派对他的影响，以及例如在其早期的集会里

---

[115] 这偶尔出现在荷兰的虔敬派信徒身上，以及受斯宾诺莎影响者。

[116] 诸如拉巴迪、特尔斯特根等人。

特尔斯特根(Gerhard Tersteegen, 1697—1769)，日耳曼改革教派作家、神学家。——译注

[117] 上述诸宗教家与虔敬派的关系，详见附录7"虔敬派"。此处及下文提到的法兰克是 A. H. Francke(1663—1727)，而非上述16世纪的法兰克(Sebastian Franck, 1499—1542)。——译注

诵读贝利的著作，即可为证[148]。总之，从我们的特殊观点看来，虔敬派不过是意味着，将讲求方法地培育并审视生活的那一套，亦即**禁欲的生活样式**，渗入到非卡尔文派宗教意识的领域里去[149]。不过，路德派必定感觉这种理性的禁欲是种异物，而且德国虔敬派的教理之所以欠缺首尾一贯性，便是由此而生的困难所造成的结果。为了给有系统的宗教生活样式奠定教义上的基础，史宾纳将路德派的思考方式与改革派特有的善功标志——"为了神的荣耀"——结合起

---

[148] 最清楚地表现出这点的，或许是当他——人们想的是史宾纳！——否定官方有控制集会的权限(除非出现无秩序或滥权的情况)，因为这牵涉到的是经由使徒秩序所保证的基督徒的**基本权利**(《神学思辨》II，页 81f.)。原则上，这正是清教的立场：有关依据神的法(ex jure divino)而来的因此是不可让渡的个人权利，到底与官方当局的关系为何，以及其有效的范围为何的立场。里敕尔并未忽略此一异端(《虔敬派的历史》II，页 157)，而本文里进一步提到的那个异端也难逃他的法眼(页 115)。不管他加之于"基本权利"思想——我们受惠于此一思想的感激之情，其实并不怎么少于现在即使是"最极端的反动分子"心里所感念的个人自由的最低限度的**一切**——的实证性的(更别说庸俗的)批判是多么的不合历史，我们还是完全赞同他认为，在以上两种情况里都欠缺与史宾纳的路德派立场之间的有机连结关系。

史宾纳凭借著名的"虔敬欲望"(pia desideria)而在理论上奠下基础并于实践上打造出来的集会(collegia pietatis)，本质上完全相应于英国的"圣经集会"(prophesyings)，后者始于 1547 年拉斯可的伦敦圣经研究会(London Bible Classes)，自此即成为反抗教会权威而受迫害的、各种清教虔敬形态特有的一种景象(所谓秘密集会[Slijkgeuzen])。最后，众所周知的，他拿以下事实来作为拒斥日内瓦教会纪律的基础，亦即此教会聘任的纪律担纲者"第三阶层"(status oeconomicus[基督教平信徒])甚至并非路德派教会组织里的一部分。另一方面，在讨论破门律的问题上，由于承认领邦君主所派遣的宗教法院的俗人成员是"第三阶层"的代表，路德派的色彩因而被弱化。

拉斯可(John a Lasco，1499—1560)，波兰宗教改革家。1543 年后曾在英国逗留过一段时间。——译注

[149] 在路德派支配的地区里，最初出现的"Pietismus"这个**名称**已显示出，在当时人的看法里，其特征之所在，是从"pietas"(虔敬)里孕生出一种讲求方法的**经营**。

来[150],并且也将之连接于同样是改革派的基调,亦即相信再生者在某种相对程度上有达到基督徒之完美境界的可能[151]。只是,同样欠缺理论的一贯性。尽管基督徒生活样式的体系性性格,对于史宾纳的虔敬派而言也是根本重要的,但深受神秘主义者影响的史宾纳[152]却宁可以一种相当不明确、但本质上是路德派的方式,试图去加以描绘,而不是去辩证清楚。他并不从圣化来推导出救赎确证,反倒是选择前述路德派较松散的、结合信仰与善功的方式,来取代义证思想[153]。虽然如此,只要理性禁欲的要素在虔敬派里仍压倒过感情的侧面,那些就我们的观点而言具有决定性重要的观念,就必定一再地跃居于优位,亦即:(1)以讲求方法的方式,使自己的圣洁生活在依循**律法**的审查下,愈来愈趋于坚定不移与完美,此乃恩宠状态的**表征**[154];(2)"在如此臻至完美之境者身上起作用的,是神的意旨",准

---

[150] 当然必须要承认的是,此种动机在卡尔文派特为显著,但**不仅**是它所固有的。在**最古老的**路德派的教会秩序里也特别经常看到。

[151] 《希伯来书》5:13、14的意味上。参见史宾纳,《神学思辨》I, 页306。

[152] 除了贝利与巴克斯特(*Consilia theological*, III, 6、1; 1、47; 3、6),史宾纳还特别重视托马斯・坎普尤其是陶勒(只是并不完全了解他,*Consilia theological*, III, 6, 1; 1, 1)。对于后者的详论,特别参见 *Consilia theological*, I, 1, 1, No. 7。对史宾纳而言,路德是从陶勒直接衍生出来的。

[153] 参见里敕尔前引书 II, S. 113。他拒绝接受后期虔敬派(与路德)的"忏悔苦斗"作为真正皈依的唯一判别标志(《神学思辨》III, 页476)。关于圣化,作为从赦罪信仰当中生出的感恩果实——路德派特有的定式化(见本书1-1-3注⑧),参见里敕尔前引书 II, 页115注2所引。关于救赎确证,一方面,《神学思辨》I, 页324里说,真正的信仰与其说是**凭感情来感受**,不如说是凭其**果实**(爱与对神的顺从)而**被认知**,另一方面,《神学思辨》I, 页335f. 则说:"不过,凡是关于自己的救赎状态与恩宠状态应该凭什么来加以确定的忧虑,与其参考英国著述家的说法,倒不如信任我们——路德派的——著述更来得可靠。"不过,关于圣化的本质,他倒是赞同英国人的观点。

[154] 法兰克所推荐的信仰日记乃是这方面的外在表征。圣化的讲求方法的修练与**习惯养成**,应该会助成其增长和善恶的**分辨**。——这就是法兰克《关于基督徒的完美》(A. H. Francke, *Von des Christen Vollkommenheit*)一书的基本命题。

此，因他的耐心守候与**讲求方法的深思熟虑**，神必有所暗示[155]。职业劳动对法兰克而言，也是极佳的禁欲手段[156]。换言之，神本身正是通过劳动成果来祝福其信者，法兰克对此深信不疑，如同后文所见的清教徒。取代神的"正反圣定"[157]，虔敬派创造出种种观念，本质上与此教说并无不同，只是方式较为缓和，也就是说确立了一个奠基在神之特殊恩宠上的再生者贵族[158]，以及上文为卡尔文派详作说明的一切心理归结。其中包括，例如，反对者一贯归之于虔敬派身上（当然并不正当）的所谓"限期悔罪论"（Terminism）[159]，这是认为，恩宠是普遍施予众人的，但不管任何人，都只在生命的某个特定瞬间或者任何时候，被赐予一次，也是最后的一次[160]。错过此一瞬间者，即便

[155] 韦伯的注释，详见附录 3。

[156] A. H. Franke, *Lect. Paraenet.*, IV, S. 271.

[157] 正反圣定（doppeltes Dekret），"圣定"是指全能全知的神在人的意志之先已为万事万物预定好了。以圣经，尤其是新约圣经（就中以保罗的书信为著）为基础，圣奥古斯丁、路德、卡尔文等人为此说的代表人物。所谓"正反圣定"是指特别在卡尔文教义中所说的：神据其自由的恩宠，给予某些人救赎，其他人则被毁灭，此种双重预定即所谓的正反圣定。最简要的说明可见之于《西敏寺信仰告白》第三章（关于神永远的定旨）第三条："按照神的定旨（圣定），为了彰显神的荣耀，有些人和天使被选定得永生，并其余者被预定受永死。"详见附录 6"预定论"。——译注

[158] 里敕尔的批判特别是对准此种一再出现的观念。参见法兰克叙述此一教说的著作《关于基督徒的完美》。

[159] 这也发生在并不信奉预定论的英国虔敬派信徒身上，例如古德温。关于他及其他人，参见 Heppe, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, Leiden, 1879；在里敕尔的权威性著作出现之后，关于英国及部分而言荷兰方面的情形，此书仍为不可或缺之作。即使到了 19 世纪的荷兰，柯勒（根据其著作 Köhler, *Die Niederl. Ref. Kirche* 所述）都还被询问到其再生的时间点。

古德温（Thomas Goodwin，1600—1680），英国清教徒。详见附录 9。——译注

[160] 人们欲借此来打破路德派恩宠回复可能的教说（特别是一般常见的临终的"皈依"）的宽松归结。

是恩宠普遍论也救不了他，他等于是处在卡尔文派教义里为神所舍弃者的状态。结果，此一理论相当近似于法兰克由自己的经验概括出来且广泛流传于虔敬派里——很可以说是在虔敬派里具有支配性的一种见解，亦即认为，恩宠是只出现一回的独特现象，是唯独在前此的"忏悔苦斗"之后有所"突破"才能获得[161]。因为，按照虔敬派信徒自己的看法，并不是每个人都备有经历这种体验的才具，那些依照虔敬派的指示，运用禁欲的方法以便导引出此种体验而未果的人，在再生者看来，只不过是一种消极的基督徒。另一方面，为了导致"忏悔苦斗"而创发出一种**方法**，并借之以获得神的恩宠，事实上便是人类**理性**活动的目标。再者，虽非全体（例如法兰克就不是），但有许多虔敬派信徒，对于个人的忏悔告解抱持怀疑的态度，特别是如史宾纳一再反复质疑所显示的，虔敬派的灵魂司牧者尤其对此有所疑虑，这也是由于那恩宠贵族主义而引发的，同时也是个人告解在路德派里丧失根基的原因。通过忏悔所获得的恩宠，是否发挥作用而表现在圣洁的行为里，必然成为赦罪是否被认可的决定性关键，因此，光凭"悔改"（contrition）就足以得到赦罪，根本是不可能的事[162]。

钦岑朵夫的宗教见解，尽管在面对正统派的攻击时曾经有所动摇，但在他的**自我**诊断下，总是一再回归到神的"战斗工具"这个观

---

[161] 与此相连结的是，确知皈依神的时与日的必要性，作为皈依乃真实无误之事的无条件的判准；史宾纳反对这点（《神学思辨》，II，6，1，页197）。他不知所谓的"忏悔苦斗"，正如同梅兰希顿之不知路德的 terrores conscientiae（良心的恐怖）。

[162] 除此，所有的禁欲特有的"万人祭司论"（allgemeiner Priestertum；universal priesthood）的反权威的解释，自然也起了作用。有时教区牧师被建议将赦罪延期，直到真实悔改的"证明"出现为止；里敕尔说得对，原则上这是卡尔文派的作风。

念。不过，除此之外，就我们的研究重点而论，这个诡异的“宗教业余者”——里敕尔[163]这么称呼他——的思想立场，几乎是没有办法加以明确掌握的[164]。他一再宣称自己是“保罗—路德派立场”的代表者，而与固守律法的“虔敬派—雅各立场”相对立[165]。但是，兄弟教团本身及其实践，根据其1729年8月12日的公证议定书，已采取了一种在许多方面都与卡尔文派圣徒贵族主义完全相对应的立场[166]，而钦岑朵夫尽管总是强调自己为路德派[167]，却对此加以承认并鼓励有

[163] 里敕尔(Albrecht Ritschl，1822－1889)，德国路德派神学家。详见附录11。——译注

[164] 韦伯的注释，参考资料，详见附录3。

[165] 德文此处是“pietistisch-jakobischen”，对照前面所说的“保罗—路德派立场”，“pietistisch-jakobischen”应该是“虔敬派—雅各(Jakob)立场”。英译者帕森思(T. Parsons)在此将“雅各”译为詹森(Jansen)，不知何故(英译页135)。不过，根据韦伯一向的观点，保罗代表的是突破犹太人律法的解放思想(例如支持与外邦人“同桌共食”等)，而雅各及其所领导的耶路撒冷教团则代表比较保守、坚持犹太律法(至少是最低限度的)立场。详见《古犹太教》3－3－3－7，《宗教社会学》2－5－12－4。——译注

[166] “无论在什么宗教里，我们都不会承认那些未经基督的宝血洗浴且在圣灵的圣洁之中**不断彻底更新**的人为兄弟。我们不承认任何公然的(即可见的)基督教团，除非那儿纯正地宣扬教诲神的话语，那儿的人像神子般遵从神的话语，**过圣洁的生活**。”后面这句话的确取自路德的小教理问答，不过，就像里敕尔指出的，**在那儿**是用来回答如何使神的名为圣的问题，而**在此**是用来划定**圣徒教会的界限**。

[167] 确实，他只在一种情况下承认《奥古斯堡信仰告白》是切合路德派基督教信仰生活的文献，那就是如果人们——如其令人恶心的术语所说的——把“伤口流下的肉汁”淋在那上头的话。读他的东西有如赎罪之举，因为他柔软得溶成一团的思想，使他的语句比起菲舍尔(在与慕尼黑的“基督的松脂树”派论争时)如此恐怖的“基督的松节油”(Christoterpentinöl)还要糟糕。

菲舍尔(Friedrich Theodor von Vischer，1807－1887)，德国文学评论家和美学家，以建立一个文学写实主义的理论基础著称。——译注

加。将长老职务归于耶稣基督(新约教会)的立场[168],尽管议论纷纷,终究在 1741 年 11 月 12 日底定,这同样是类似态度的外在表现。此外,在兄弟教团的三种"立场"当中,卡尔文派与摩拉维亚派根本上打从一开始就是以改革派的职业伦理为取向。钦岑朵夫完全以一种清教式的风格说出他反对卫斯理的见解,亦即,获得义认者即使自己未必知道,但他人可以经由他的行为来识别他的义认[169]。但另一方面,赫恩胡特派特有的虔敬意识里,感情的要素位居前导,特别是钦岑朵夫个人一再于其教团内部全力阻挡清教意味下的禁欲圣化的倾向[170],并以路德派的方式扭转善功得救的解释[171]。在拒斥集会与保留忏悔告解的影响下,教团内发展出依凭圣礼得救的这种本质上是路德派思想的立场。再者,钦岑朵夫特有的原则,认为宗教感情里的童心(Kindlichkeit)乃是感情真挚性的表征,还有,例如利用签作为承接神意启示的手段,在在强烈反作用于生活样式的理性主

---

[168] 英译者将"长老职务"(Ältestenamt)误读为"旧约"(Alte Testament)。16 世纪宗教革命后,大多数新教派(尤其是卡尔文派)都认为教会是仅由信徒组成的自治团体,应按新约教会的模式(也就是选举产生的长老)来进行管理,此即长老制的起源,详见附录 7。——译注

[169] 参见 Plitt, *op. cit.*, I, p. 346。更加明确的是 Plitt, *op. cit.*, I, p. 381 所引用的,对于"善功之于救赎是否必要"这个问题的回答:"没有必要,且有害救赎的获得,不过,在得救赎之后则极为必要,若不行善功,就不是真正得救。"所以,在此,不是救赎的原因,而是唯一的(!)识别根据。

[170] 例如通过"基督徒的自由"的讽刺画——遭到里敕尔猛烈的攻击(前引书,III, 页 381)。

[171] 尤其是通过救赎论里更加极力强调惩罚而得恩赦的思想。在他意图以传道进而亲近的尝试被美国的教派拒绝之后,他即据此为圣化方法的基础。后来,他将保持童心与谦卑自制推升到前导地位,成为赫恩胡特派禁欲的目标,而与教团里极为类似清教禁欲的倾向形成尖锐的对比。

义，以致在虔敬派里，整体而言，(钦岑朵夫)伯爵的影响所及之处，[172]赫恩胡特派的虔敬意识中的反理性、感情性的要素，要远比其他宗派强烈得多[173]。道德与赦罪间的连接，在史邦根堡[174]的《信仰弟兄的理想》里，如同路德派一般的松散[175]。钦岑朵夫之排斥卫理公会的致力追求完美，相应于——在此如同其余各处——其根本上幸福主义的理想，也就是让信徒在**当今**就在**感情**上体验到永恒的救恩(他称之为"幸福")[176]，而不是引导他们以理性的劳动来确保其于**彼世**的至福[177]。另一方面，兄弟教团有别于其他教会的决定性价值，在于基督

---

[172] 这自有其限度。光是这个理由就足以断定，欲将钦岑朵夫的宗教意识嵌入到一种"**社会**心理的"发展阶段里是错误的，一如兰普雷希特之所为。此外，强烈影响其整体宗教意识者，再没有比他身为**伯爵**、根本上具有封建本能的这个因素更巨大的了。再者，这宗教意识的**感情侧面**，从社会心理学观点看来，适合骑士阶层感伤颓废的时代之程度，丝毫不亚于适合这多愁善感的时代。若就社会心理角度而言，其与西欧的理性主义的反差，借镜于德国东部的家父长制的束缚，是最容易获得理解的。

[173] 这点显现于钦岑朵夫与笛普尔(Dippel)的论争当中，如同——在他死后——1764 年的宗教会议宣言明白表露赫恩胡特教团之作为救赎机构的性格。参见里敕尔对此的批判，前引书，III，页 443f.。

[174] 史邦根堡(August Gottlieb Spangenberg，1704—1792)，德国基督教摩拉维亚兄弟联盟主教，北美摩拉维亚教会的创建者。详见附录 10。——译注

[175] 参见此书 § 151、153、160。即使真正的悔改与赦罪也有可能不能达到圣化，这点特别在页 311 的批注里说得很清楚，而这立场与路德派的救赎论一致，正如同与卡尔文派(及卫理派)的论点相冲突。

[176] 参见 Plitt，*op cit.*，III，S. 345 所引的钦岑朵夫的见解。同样的，Spangenberg，*Idea fidei*，p. 325。

[177] 参见例如 Plitt，*op cit.*，III，S. 131 所引钦岑朵夫关于《马太福音》20:28 的论述："当我看见一个人，神赋予他美好赐物(才能)，我就感到高兴，并愉快地享用这赐物。但是当我注意到他并不满足于自己的这份赐物，而想要使之更加美好，那么我认为这就是那人毁灭的开始。"钦岑朵夫否认——特别是他在 1743 年与卫斯理的对话里——圣化里会有**进步**，因为他将圣化视同

教徒生活的积极性，在于传道及与此相关联的职业劳动[177]，这思想仍热烈地保留下来。此外，从**效用**的观点上，将生活实际地理性化，也是钦岑朵夫的人生观里非常本质性的部分[178]。一方面，这是由于他（其他虔敬派代表人物也一样），极为厌恶有危害信仰之虞的哲学思维，以及相应于此，偏好经验性的个别知识[180]；另一方面，则是由于职业传道者机敏的世俗常识。作为传道中心的兄弟教团，同时也是个

（接上页注）义认，而且**唯有**在与基督的**感情**关系里才能发现（Plitt, *op cit.*, I, S. 413）。人作为神的"工具"的感觉，被神圣的"拥有"所取代，亦即神秘而非禁欲（其中的意涵，《世界宗教的经济伦理》的导论里会有说明）。当今的、**现世里的**心灵状态（如那篇导论里所论述的），当然也是清教徒**真正**追求的。但是，被诠释为救赎确证的这种心灵状态，在他来说，是**感觉**自己为积极的**工具**。

[178] 然而，正因为是这样（神秘倾向地）推衍出来的结果，所以并未打下首尾一贯的伦理基础。钦岑朵夫拒绝路德在职业里"侍奉神"——并以之为对职业忠诚的**决定性**观点——的理念。对职业忠诚毋宁是对"救主的信实作为"的回**报**（Plitt, *op cit.*, II, S. 411）。

[179] 他的名言："一个有理性的人不应该没有信仰，而一个有信仰的人则不该没有理性"，是众所周知的，见其著作 *Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* (1725)。再者，他偏好像贝利这样的著述者，也是大家知道的。

[180] 基督新教的禁欲对于在数学的基础上被理性化的经验主义的显著偏好，是众所周知的，但此处无法进一步详论。关于学问之转向数学—理性的"精密"研究，其哲学动机及其与培根的立场的对抗，参见 Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 305－307，特别是页 305 底下的批注，适切地驳斥了将近代自然科学理解为物质—技术的利害关怀的产物之思想。两者间极为重要的关系是存在的，只是远远复杂得多。此外，参见 Windelband, *Neuere Philosophie*, I, S. 40 f.。对于基督新教的禁欲的立场采取而言，最具决定性的观点在于，如同史宾纳的著作（《神学思辨》I，页 232；III，页 260）最为清楚地表达出来的，基督徒是依其信仰的果实而被认识，神及其圣意也唯有靠着认识其圣业才有可能获知。所有的清教徒、再洗礼派与虔敬派的信徒偏爱的学科是物理学，然后是运用相同的方法来进行研究的其他的数学—自然

企业经营体,引领其成员走上入世禁欲之路,也就是说不管在生活的哪一个领域里,首先要问“任务”为何,然后冷静而有计划地加以实现。只是,这也构成一种障碍:我们在神以“恩宠预选”而拣选出来的“弟子”[180]身上看到,由于以使徒的传道生活为榜样,因而景仰赞美使徒一无所有的那种卡理斯玛,结果实际上意味着“福音的劝告”部分的复活。这总是阻碍了见诸卡尔文派的那种理性职业伦理的树立,只不过,例如再洗礼派运动的转化所显示的,这也并非完全不可能,反倒可以借着**只是**“为天职之故”而劳动的思想,为此做好稳固的内在准备。

(接上页注)科学的学问。人们相信,从对自然里的神的法则的经验性把握,是有可能扬升为对世界之“意义”的认知,这是采取概念思索的办法所不可能达到的,原因在于神的启示的片断性格——卡尔文派的思想。对禁欲思想而言,17世纪的经验论是探求“自然里的神”的手段。它似乎把人引向神,而哲学思索则是偏离神。在史宾纳看来,特别是亚里士多德派的哲学,于基督教最是根本有害。所有其他的哲学都比较好,特别是“柏拉图派的”哲学(*Cons. Theol.* ,III,6,1,Dist. 2,Nr. 13)。进一步参见下面这段富有特征性的话:“因此我没什么要为笛卡儿申言的(他没读过笛卡儿),然而,我总是想了再想,神让人觉醒的,不是任何人类的权威,而是不为学者所知的,一心唯健全的理智是依的哲学本身,展现在人的眼前。”(Spener,*Cons. Theol.* ,II,5,Nr. 2)禁欲的基督新教的这种见解,对于**教育**的发展,特别是**实业**教育的发展,具有何等意义,是众所皆知的。在与其对“信仰之默示”的态度相结合下,他们自身的教育学纲领于焉完成。

[180] “那是一种人,他们以下述四种方式求得幸福:(1)让自己变得微不足道、被蔑视、受辱骂;(2)凡在事奉主的事上用不着的一切,都不执著;(3)要不是一无所有,就是将所得的再给出去;(4)做**计日酬**的工,不是为了报酬,而是为了**蒙召于天职里**服侍神及其邻人。”(*Rel. Reden*,II,S. 180;Plitt,*op. cit.* ,S. 445)**并非所有人**都可以或能够成为“弟子”,而是只有那些蒙主召唤的人——不过根据钦岑朵夫自己的告白(Plitt,*op. cit.* ,S. 449),这其中尚有难处,因为山上训词形式上是召示**所有人**的。这种“自由的爱的无等差主义”与早期再洗礼派的理想之亲和性是显而易见的。

总而言之，当我们从眼下**对我们的**研究而言紧要的观点来检视德国的虔敬派时，就不得不承认，其禁欲的宗教基础是动摇且不安定的，相较于卡尔文派强固的首尾一贯性，实在远为逊色，并且部分是由于路德派的影响，部分是由于其宗教意识的**感情**性格。诚然，将此种感情要素说成是虔敬派对反于**路德**派的独有特色，实在非常偏颇[182]。但是，相较于卡尔文派，生活理性化的强度必然是较低的，因为必须对许诺永恒**未来**的恩宠状态不断加以重新证明的那种思想的内在驱力，在虔敬派里被感情性地移转到**现在**，并且，预定论信徒在不休不止且成功有效的职业劳动里一直想要重新获取的自我确信，也被谦逊与自卑的态度所取代[183]，而这态度部分是由于纯粹以内在体验为取向的感情兴奋，部分则是由于路德派的忏悔告解制度，尽管虔敬派对此总是抱持着深刻的疑虑，但多半是加以容忍的[184]。所有这些全都显示，路德派特有的那种追求救赎的方式：决定性关键并不在于生活实践上的"圣化"，而在于"罪的赦免"。取代有计划且理性地努力获得并固守关于未来(彼世的)救赎的确实认知，于此是**感觉**现在(此世)与神和好与交会的需求。如同经济生活里，当下享乐的倾向与基于对未来的考量而做理性的"经济"安排两相冲突一样，在宗教生活的领域里，某种意义上情形也是如此。换言

---

[182] 因为虔敬意识的感情性的内化，对于路德派来说，即使是在后来的时代里，也绝非全然陌生。在路德派信徒眼里看来带有"善功得救"之嫌的**禁欲**的生活规制，**于此**则是本质性的差异。

[183] 史宾纳认为"真心的忧虑"是比"确信"更好的恩宠征兆(《神学思辨》I，页324)。我们在清教的著述者身上当然也看得到对"假的确信"发出严正的警告，但至少预定论教说——只要其对于灵魂司牧还发挥决定性影响——总是起着相反方向的作用。

[184] 因为告解的**心理**效果无论何处皆为解除个人对自己行为所该负的责任——正因如此而被渴求；但如此一来便会松解了严格彻底的禁欲的要求。

之，很显然的，以现下的内在感情激昂为取向的宗教需求，对于改革派“圣徒”唯彼世的救赎确证是求而致力于将现世内的行为理性化的驱动力而言，是一项**负数**，然而，相对于正统路德派信仰之执著于传统主义的经言与圣典，此种感情取向则又更加适合于宗教之讲求方法地渗入到生活样式里的发展。整体而言，从法兰克、史宾纳到钦岑朵夫，虔敬派是**愈来愈**往强调感情性格的方向移动。但是，此中所表达的，绝对不是什么虔敬派的内在“发展倾向”。那样的差异性毋宁是来自各派别的领导人物所生长的宗教（与社会）环境的反差。对此，我们在此无法深入探讨，而且也不便详论德国虔敬派的特色是如何展现于其社会与地理的**扩张**上[185]。此处，我们必须再次提醒自己，从这感情性的虔敬派到清教圣徒的宗教生活样式之间，包含着仅有些微色差层次的种种过渡阶段。如果非得对此种差异的实际结果暂时做一番特征描述的话，那么我们可以说，虔敬派所培育的品德较多展现于，一方面是“职业忠诚的”官吏、雇员、劳动者与家内生产者[186]，另一方面主要是家父长作风的雇主，在为神所喜的那种（钦岑朵夫式的）**屈尊谦卑**姿态下。相较之下，卡尔文派似乎与市民—资本主义的企业家的严格、正直与积极，更加有相互的亲和性[187]。

---

[185] 纯粹**政治的**因素也在其中（包括对虔敬派的虔信方式）扮演了多么重大的角色，里敕尔已在其关于乌腾堡的虔敬派的叙述中稍有提及（经常加以引用的 Bd. III）。

[186] 参见本章注[183]所引的钦岑朵夫的话。

[187] 当然，卡尔文派——至少纯正的卡尔文派——也是“家父长制的”。例如巴克斯特的活动成果，与基德明斯特的产业的家内工业特色之间的关联，清楚呈现在他的自传里。参见 *The Works of the Puritan Divines*，p. 38 所引的一段话：“这城市是靠基德明斯特纺织品的织造过活。当他们在织布机前干活时，也把书本架在前头，或者互相请益……”然而，奠基于改革派尤其是洗礼派伦理上的家父长制，和奠基于虔敬派上的家父长制，迥然有别。这个问题我们只能在其他关联里加以讨论。

最后，纯粹的感情性虔敬派，如里敕尔所指出的[188]，是一种为“有闲阶级”而设的宗教游戏。不管这番特色描述再怎么不足，今日那些在此两种禁欲运动分别影响下的民族，仍旧于经济特色里呈现出与此相应的一定差别。

结合起感情与禁欲的宗教意识，并且愈来愈无视或拒斥卡尔文派禁欲的教义基础，这刻画出欧陆虔敬派的英美对应版的特性，此即**卫理公会**(Methodism)[189]。此一名称本身业已显示出此派信徒令当时人印象深刻的特性：为了获得救赎确证而“讲求方法”地将生活样式系统化。**这**打从开始而且一直都是此派的宗教努力的核心。尽管有种种差异，其与德国虔敬派的某些方向无疑是相近似的[190]，这尤其显示在，此种方法特别被转用于诱发“皈依”的**感情性**行为。卫斯理本身因受赫恩胡特派—路德派的影响而被唤起的这种感情性，由于卫理派打一开始即以向大众宣教为其使命，所以带有一种强烈的**情绪性**性格，特别是在美国。在某些情况下，忏悔苦斗甚至高昂到一种极为吓人的恍惚忘我状态，在美国偏好发生于(信众集会的)“焦虑之席”(anxious bench)上，致使信徒产生一种无功而受神恩宠的信仰，同时因而直接导致义认与赦罪的自觉。即使要面对不小的

[188] Ritschl, *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3. Aufl., I, S. 598. 当腓特烈·威廉一世说虔敬派是适合**坐食者**的一种宗教，那么，他所指的，与其说是史宾纳或法兰克的虔敬主义，倒不如说是他自己的。国王自己深知为何要以宽容令来为虔敬派敞开国家大门的道理。

[189] 韦伯的注释，参考资料，详见附录3。

[190] 撇开卫斯理个人的影响不谈，这样的亲近性是由历史所决定的，一方面，由于预定论教义的消退，另一方面，由于卫理公会的创始者们“因信称义”(sola fide)的有力复活，尤其是后者特殊的**传道**性格产生了强大的推动力。这使得中世纪的“觉醒”布道的某些方法(变形地)复活，并且和虔敬派的形态相结合。此一现象的确并不属于往“主观主义”发展的一般基本路线，因为在这方面不仅不及虔敬派，也落后于中世纪圣伯纳的虔敬意识。

内在困难，这情绪性的宗教意识还是与禁欲的伦理——因清教而彻底被烙上**理性**印记的禁欲伦理，产生某种特异的连接。首先，与卡尔文派认定一切光是感情的东西都是可疑的欺瞒相反，此派认为，蒙神恩宠者纯粹感情的、直接从圣灵印证产生的绝对确信——至少通常到了时候就肯定发生——乃是救赎确证唯一确实的基础。卫斯理将圣化的教理推展到理论的极致，但明显偏离正统的解释；根据卫氏的教说，这样的再生者可以在现世的生活里，因那已在其身上起作用的恩宠之力，经由一种通常是一个个次发性的但往往又是突如其来的内在经历，亦即"圣化"(Heiligung)而达到自觉**完美**(意味着无罪)的意识。不管达到此一目标有多么困难——多半要到生命终了之时，但仍须全力以赴，因为这终究保证救赎确证，并以开朗的信心取代了卡尔文派"阴郁沉重的"焦虑[191]。以此，真正的皈依者必然会以罪恶至少"对他已无能为力"这个事实，来向自己及他人证示自己真正的皈依。不过，**感情**的自我验证即使具此决定性意义，但以**律法**为取向的圣洁行为当然还是要坚持的。每当卫斯理在抨击当时的善功义认说时，不过是一再重振古老的清教思想，就是说善功善行并非救赎状态的真正原因，而只是识别的根据，即便如此，行为也只单为了神的荣耀而已。一如他的亲身体验，**仅只**善行义举是不够的，还得加上身处恩宠状态的**感情**才行。他自己时而称善行为恩宠的"条件"，并且在1771年8月9日的宣言里强调[192]，不为善行者，即非真信徒。卫理公会的人也常强调，自己之有别于国教者，不在教理，而在信仰的方式。信仰之"果实"的这层意义，大抵是奠基于《约翰一书》第三章第九节[193]，行为

---

[191] 卫斯理本身便常标举这点为卫理派信仰的功效。这与钦岑朵夫的"幸福"的亲和性不言可喻。

[192] 例如见于 Watson, *Leben Wesleys*(德译本), S. 331。

[193] "凡从上帝生的，就不犯罪，因上帝的道(原文作"种")存在他心里。他也不能犯罪，因为他是由上帝生的。"(《约翰一书》3:9)——译注

被视为再生的清楚**征示**。虽然如此，但是仍有许多困难[194]。对信奉预定论的卫理派信徒而言，救赎确证并非在于禁欲的生活样式本身历经不断重新证明所得出的恩宠意识，而是在于当下的恩宠与完美**感觉**[195]——因为此时“坚忍”(perseverantia)的确信与**只此一回**的忏悔苦斗连接在一起——这意味着以下二者的其中之一。第一，要不是，软弱的信徒这一方，可以对“基督徒的自由”作反律法主义的解释，亦即讲求方法的生活样式松垮下来，第二就是，拒斥此种结论，圣徒的自我确信高扬到令人目眩的极致顶点[196]，亦即清教类型的**感情性**昂扬。面对对手的攻击，此派中人试图为这结果作出辩护，一方面是更加强调圣经的规范妥当性与救赎证明的不可或缺性[197]，另一方面则是实际上造成在此运动内部以恩宠可能丧失的教说，更加强化卫斯理反卡尔文派倾向的局面。在兄弟教团的媒介下，卫斯理自身无以免脱的路德派的强烈影响[198]，加强了此一发展，并且使卫理

---

[194] J. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*, Herausgeg. Von Hundeshagen (Frankfurt, 1863), S. 147.

[195] 怀特菲尔德——信奉预定论教说的一群人的首领，这群人在他死后由于缺乏组织而星散——打从根底拒斥卫斯理的“完美”的教说。实际上，这教说只不过是卡尔文派的确证思想的**代用品**。

[196] 史奈肯堡，前引书，页145。Loofs, *op. cit.* 的记述稍有不同。这两个归结对所有类似性质的宗教意识而言毋宁是典型的。

[197] 譬如1770年的会议。早在1744年的第一次会议里即已承认，圣经的话语一方面在卡尔文派、另一方面在反律法主义“仅有毫发之差”。既然如此模糊，只要圣经作为**实践**规范的妥当性仍被坚持，即不应以教义上的不同而区隔彼此。

[198] 卫理派之有别于赫恩胡特派，在于其无罪完美的可能性的教说，而这特别是连钦岑朵夫也拒斥的。然而，另一方面，卫斯理觉得赫恩胡特派的宗教意识的**感情**侧面是“神秘的体验”，并且说路德对于“律法”的见解是“亵渎神的”。于此显示出，任何一种**理性的**宗教生活样式与路德派之间一直无可避免的障碍。

派的道德之宗教取向更加**不稳定**[199]。最后，结果根本上被首尾一贯地固守着的，唯有作为不可或缺之基底的"再生"的概念——再生乃作为**信仰**果实而直接显现的感情性救赎确信，以及作为恩宠状态之证明的圣化概念——圣化乃(至少有可能)自罪恶力量中获得解放的结果。与此相应的是，不再着重外在的恩宠手段，特别是圣礼的意义。无论如何，随卫理派而来的"一般的觉醒"(general awakening)，无论何处，也包括例如新英格兰，是皆意味着恩宠与拣选教说的发扬[200]。

以此，就**我们的**观点而言，卫理派是如同虔敬派那样，伦理基底不稳定的信仰宗派。不过，追求"更高生活"与"再次被祝福"的努力，在此派有如预定论的一种代替品，并且由于生根茁壮于英国，所以其伦理的实践也一以英国改革派基督教的伦理为取向，一心渴望成为后者的"复兴"。皈依的情绪性行为，是以**讲求方法**的方式来诱导出来。并且，在到达此等情境后，并不是像钦岑朵夫的感情性虔敬派那样，虔诚地享受与神的交会，而是马上将这被唤醒的情感导引到理性地致力于完美的方向。因此，此一宗派信仰的感情性格并未走向德国虔敬派那样一种内在感情性的基督教。这点和**罪**感的较不那么强烈(部分而言这正是皈依的情绪性过程所造成的结果)有所关联，史奈肯堡早已指出，而且也是在对卫理派的批判讨论里最常被提出的一点。其中，关键还是在于宗教感情上**改革派的**根本性格。感情的兴奋只是时而被"奇碧莉式地"[201]撩拨成狂热状态，但

---

[199] 卫斯理时而如此强调：无论何处，教友派、长老派也好，高教会派也罢，信徒都必须信仰教理，只除了卫理派。关于上述各点，参见极简要的论述 Skeats, *History of the Free Churches of England*, 1688—1851。

[200] 参见例如 Dexter, *Congregationalism*, p. 455 f.。

[201] 奇碧莉(Cybele, Kybele)，小亚细亚弗利基亚(Phrygia)一带的大地女神。本来只是个丰饶多产的女神，后来却成为最高之神，被认为具有预言、治疗、保佑战事等所有方面的能力。奇碧莉女神的崇拜于前5世纪左右传入希腊，再

绝不至于有伤生活样式的理性性格[202]。准此,卫理派所创造的只不过是纯粹善功得救教说的一种**补充**,在预定论被放弃之后,为禁欲的生活样式奠立宗教基础。行为所显示的识别标志,作为真正皈依之不可或缺的审视基准,甚或如卫斯理常说的作为真正皈依的"条件",事实上和卡尔文派所主张的如出一辙。作为后起之论,卫理派对于职业观的发展既然毫无新的贡献,我们在接下来的讨论里,基本上可以撇开不谈。

欧陆的虔敬派与盎格鲁撒克逊民族的卫理派,无论就其思想内容或就其历史发展来看,都是派生的现象[203]。反之,除了卡尔文派,基督新教的禁欲还另有一个**独立的**担纲者,那就是**再洗礼派**,以及从这运动直接分支出来,或通过采取其宗教思考形式,而于十六七

(接上页注)于前2世纪传入罗马。奇碧莉被当作是伟大的母神,与其夫神亚提斯成为狂热的密仪崇拜的对象。——译注

[202] 不过自然**可能**有所损伤,就像现今美国黑人的情形。此外,卫理派的感情激动往往清楚带有的病态性格,对比于虔敬派相对温和的感情性,**或许**和卫理派普及的地区里**禁欲**愈来愈强烈渗透到生活当中有所关联也说不定。不过,这只有精神病理学者才能断定。

[203] Loofs, *op. cit.* 极力强调卫理派不同于其他禁欲运动之处在于,它兴起于英国启蒙时期**之后**,并且将之与19世纪初叶德国虔敬派的(当然相当微弱的)复兴相提并论。不过,按照里敕尔的见解(*Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. I, S. 568 f.),把它和钦岑朵夫的虔敬派运动风格相对应来看也不妨——不同于史宾纳与法兰克,这亦已是对启蒙思想的反动。只是,同为反动,卫理派所采取的方向迥异于赫恩胡特派——至少,只要此派是在钦岑朵夫的影响下。

[204] 不过,就像后面引用的卫斯理的那段话所显示的,卫理派完全如同其他的禁欲宗派发展出职业观并得出同样的结果。

[205] 并且,如所见的,是清教彻底禁欲的伦理的**缓和**形态。然而,如果有人,就像世间喜好的方式,想要将这些宗教观念理解为不过是资本主义发展的"指数"或"反映",那么事实必然是**正相对反**的。

世纪间成立的诸教派[206]，亦即**洗礼派**、**门诺派**尤其是**教友派**[207]。这些教派所形塑出来的教团的伦理，是根植于一种原则上完全不同于改革派教说的基础上。以下的简短描述，仅仅彰显那些对**我们**而言重要的侧面，至于此一运动繁多的模样是无法给予清晰概念的。当然，我们要再度把重点放在先进资本主义各国的发展上。所有这些教团在历史上与原则上最为重要的思想，是我们对其萌芽状况已有所了解的"信者的教会"(believers' church)[208]，而关于此一思想对于文化发展的影响力，当然得在另外的关联里加以讨论才能厘清。所谓"信者的教会"意指：宗教共同体，或依宗教改革期间新教各教派的用语来说，"可见的教会"[209]，不再能被理解为一种目的在彼世的信托遗赠基金，或一个必然包括义者与不义者在内的**机构**——不管是为了增加神的荣耀(卡尔文派)，或是为了将救赎财施予人(天主教与路德派)——而全然是个**个别再生者信徒**的共同体，而且单止于这些人，换言之，它并不是个"教会"，而是"教派"[210]。唯有个人于内

---

[206] 韦伯的注释，洗礼派、教友派及相关文献，详见附录3。

[207] 韦伯的注释，有关再洗礼派，详见附录3。

[208] 参见本章注[117]。

[209] 关于其起源与变迁，参见 A. Ritschl, *Gesammelte Aufsätze*, S. 69 f.。

[210] 当然，再洗礼派信徒总是拒绝被称为"教派"。他们是《以弗所书》5:27 意味下的**那种**教会。但是，在我们的用语里，他们是"教派"，**不止**是因为他们与国家并无任何关系。原始基督教时代的教会与国家之间的关系，是他们的理想，甚至教友派(巴克莱)也一样。因为，就像许多虔敬派信徒(特尔斯特根)那样，对他们而言，**唯有**十字架下的教会的纯正性才是无可怀疑的。但是在一个不信仰的国家底下，甚或是在十字架底下，即使是卡尔文派——在同样情况下，天主教也一样——也必然要赞同，作为次善的方法(faute de mieux)，国家与教会的分离。再者，他们是个"教派"的道理，也**不**在于纳入为教会成员**事实上**是要通过教团与求道者之间的加入契约。因为，例如荷兰的改革派教团在**形式上**也是如此：由于原本的政治情势使然，这些教团必须依循古老的教会制度(参见 v. Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederl.*

在已获得信仰并加以告白的那些成年人才给施行洗礼的原则——本身纯粹是外在的原则,所象征的尽在于此[211]。凭借此一信仰而来的"义认",对再洗礼派信徒而言,一如他们在所有的宗教讨论里不厌其烦地一再重复的,大大有异于将基督事功"经判别"(forensisch)而**赋予**人的那种思想,亦即支配早先的基督新教正统教理的思想[212]。对他们来说,义认毋宁是**于内心里**将基督的救赎事功**占为己有**。不过,这得靠个人的**启示**,亦即凭借圣灵在个人身上的作用,并且**唯此**凭借。启示是提供给每一个人的,所以只要静待圣灵并且不要深深执著于尘世而抗拒它的到来也就足够了。结果,对教义的认识与借悔改而获得神的恩宠等意味下的信仰尽失其重要性,从而出现一种原始基督教的圣灵宗教思想的复兴——当然是颇为变形的。例如门诺西蒙以其著作《原理》(*Rondamentboek*, 1539)而为之首创出稍具体系的教说的那个教派,如同其他的再洗礼教派,希望成为真正无罪的基督的教会,亦即目的在于成为像原始教会那样一种只由**亲身**被神所唤醒且获召命的人所形成的教团。再生者,而且唯有他们

[接上页注]Reformierten, Leipzig, 1902)。他们之为教派,原因毋宁在于:他们当中不可以包含未再生者,以免偏离原始基督教的模范,亦即,教团**只可以**通过自由意志的方式,作为教派而被组织起来,并不是依机构的方式而组织成教会。在改革派看来这不过是历史事实的景况,但对再洗礼派的教团而言这关系到"教会"的**概念**。当然,**改革派**里也有特定的宗教动机,要求走向"信者的教会",我们业已提及。关于"教会"与"教派",我们会在下一篇论文里详论。此处所采用的"教派"的概念,几乎同时而且,我认为,完全独立于我之外的,也为卡登布许所运用,见 *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Art. "Sekte"。托洛尔区在其《基督教社会思想史》里也采纳此一概念,并且更加深入讨论。此外,也参见笔者《世界宗教的经济伦理》的导论。

[211] 历史上,此一象征对于教会的教团性之维持有多么重要——因为此乃一清二楚且不会有错的标志,孔尼流斯前引书已有十分明了的论述。

[212] 门诺派的义认教说里也有与此相近的部分,但不是此处所要讨论的。

是基督的弟兄，因为，就像基督一样，他们是神借着灵直接生出的[213]。这理念为初期的再洗礼派诸教团所带来的归结是，严格的“现世”回避，亦即回避一切与世人非绝对必要的往来，结合以第一代基督教徒的生活为榜样这种意义下的、再严格不过的圣经至上主义，并且，此一回避现世的原则绝不会完全消失，只要古老的精神仍然健在[214]。作为永续的遗产，再洗礼派从支配其早期信徒的这些动机里掌握住一个原则，亦即绝对**拒斥一切“被造物的神化”**，以其乃有损专一敬畏神的意念[215]。此一原则，我们业已在关于卡尔文派的探讨里有所

---

[213] 对于基督的道成肉身及其与处女玛利亚的关系，到底该作何种想法的问题，早在再洗礼派最古老的文献里（例如孔尼流斯，前引书，II 附录，所录的诸《信仰告白》），作为**唯一的**纯教义上的论点特别突显出来，而在讨论此种问题时的宗教关怀，恐怕就是奠基于上述这样的思想。关于这点，参见 Karl Müller, *Kirchengeschichte*, II, 1, S. 330。改革派与路德派的基督论的差异——关于所谓“属性相通”的教理——应该也是奠基于类似的宗教关怀。

属性相通（communicatio idiomatum），基督教教理之一。主张基督既是神又是人，身兼神性与人性，两性联于一个位格，而每一属性又都能表明另外一个属性，此之所谓属性相通，否认此一教理者（例如阿利乌教派）即是否认道成肉身。西方神学称此为 hypostatic union，拉丁文则为 communicatio idiomatum。——译注

[214] 这特别表现在原先即使是市民生活也要严格回避与被破门出教者往来的这点上——认为市民关系原则上不应受宗教干涉的卡尔文派，在这一点上做出了重大让步。见《新教教派与资本主义精神》。

[215] 此一原则是如何地被教友派表现在看似无关紧要的外在枝节上（拒绝脱帽、曲膝、鞠躬或使用正式称呼），是众所周知的。不过，那**根本**思想在某种程度上是**任何**禁欲所固有的，因此禁欲在其最**纯正**的形态上经常是“反权威的”。在卡尔文派里，这表现于一个原则：**教会**里唯有**基督**行支配。在虔敬派则让人想到史宾纳之致力于为**称呼头衔**一事寻求圣经的根据。天主教的禁欲，只要事涉**教会**权威，是以服从的誓言来破除此种倾向，既然服从本身是作禁欲之解。基督新教的禁欲里的这个原则的“翻转”，是如今受到清教影响的各国的**民主**的特质及其之所以有别于“拉丁精神”下的民主的历史基础。同时这也是美国人那种“不矜持”的历史根源，对上面两者而言，一是造成反感，另一则反有快感。

认知——只是其基础稍有不同，而且其根本重要性将一再显现出来。瑞士与南德的第一代再洗礼派信徒，以类似圣方济早期的激进态度，将圣经的生活样式理解为，与一切现世享乐断然决绝并且严格遵循以使徒为模范的生活。而且，其实，许多此派早期代表人物的生活，直让人想起圣艾吉迪斯的生活[216]。不过，这样的严格恪守圣经[217]，在其宗教意识的圣灵性格跟前，并不怎么站得住脚。神对先知与使徒所启示的，并不是他能够与愿意启示的全部。相反的，神的话语绵延不绝，并不是作为被记载下来的文书，而是作为在信徒日日生活中起作用的一种圣灵的力量，是圣灵直接对那愿意聆听的个人所说的话语，此即真教会的唯一标志。而且正如史文克费尔德[218]之反对路德及后来福克斯之反对长老派的说法，此乃原始基督教团的证言。从永续的启示这个思想，产生出后来教友派彻底开展的著名教说，亦即圣灵在理智与**良心**中的内在证明之作为终极权威的决定性意义。以此，被去除掉的，并不是圣经的价值，而是圣经的独尊性，同时，导引出一种发展，亦即教会所有其余的救赎教义全被扫除尽净，最后教友派甚至激进到连洗礼和圣餐都一并去除[219]。再洗礼

---

[216] 艾吉迪斯(St. Aegidius, 640—720?)，欧洲中世纪著名的基督教隐士与圣徒。生于希腊雅典，后来隐居于法国南部森林，与鹿为伴。Aegidius是他的拉丁名，此外他还有Gilles(法文名)与Egidio(意大利名)两个名字。有关他的传说故事甚多，他是残障者的保护圣者，以他为名的城市与教堂遍布欧洲各地。——译注

[217] 当然，再洗礼派根本上打一开始就只是如此尊奉**新约**圣经，对于旧约并未达如此程度。特别是山上训词，被所有教派敬奉为社会伦理的纲领。

[218] 史文克费尔德(Kaspar Schwenckfeld von Ossig, 1489—1561)，西里西亚基督教布道家、作家。福克斯，教友派创始人。详见附录9。——译注

[219] 史文克费尔德早就认为圣礼的外在履行是无所谓的事，但"普救洗礼派"与门诺派却严格固守洗礼与圣餐式，门诺派除此还严格奉行洗脚礼。但是，对所有圣礼——除了圣餐之外——的不重视，甚至可以说是质疑，如同预定论的信奉者那样，是非常显著的。见《新教教派与资本主义精神》一文。

派的诸宗派以及预定论的信奉者及严格的卡尔文派信徒，以最为激越的手法贬抑了一切作为救赎手段的圣礼，从而在其最终极彻底的形式下完成了宗教上的现世"除魅"。唯有借永续启示的"内在之光"，才能够让人对《圣经》里的神的启示有真正的理解[220]。另一方面，至少根据此处教友派彻底推究的教说，这内在之光的作用，更可扩及于那些对圣经里的启示形式一无所知的人。"教会之外无救赎"的命题，独独适用于这个受到圣灵光照的不可见的教会。若无内在之光，自然人包括接受自然的理智引导的人[221]，就单纯只是个被

---

[220] 关于这点，再洗礼派系的诸教派，尤其是教友派(Barclay, *Apology for the True Christian Divinity*, 4. ed. , London, 1701，感谢伯恩斯坦的好意让我用得上)，是援引卡尔文的《基督教原理》第三卷页 2 的话语为典据，这些话语事实上无疑相当接近洗礼派的教理。再者，"神的话语"——神对族长、先知与使徒的启示——的权威，与那些启示被**书写**下来的"圣经"的权威，两者间有所**区分**的古来思想，就内在而言的确与再洗礼派对于启示的本质的见解有交会之处，尽管其中并无历史的关联。卡尔文派机械式的灵感论与严格的圣经主义，是进入 16 世纪时才开始发展的某个方向里所产生出来的，而奠基于再洗礼派的教友派的"内在之光"的教说，则是往相反方向进行的发展之产物。以此，两者间的强烈分殊，部分而言可说是不断相互对抗的结果。

[221] 这点被极力强调相反于索齐尼派的某些倾向。对于神，"自然的"理智根本**一无所知** (Barclay, *op. cit.* , p. 102)。以此，"自然法"在基督新教里原本占有的地位也再度丧失。原则上，根本没有所谓的"一般法则"，也没有道德法典，因为，人人都有且**因人而异**的"天职"，是神通过个人的**良心**而显现给各人的。我们所应做的，**不是**"自然的"理智的普遍化概念下的"善"，而是神借新的盟约写在我们心扉上、显现在我们良心里的**圣意**(Barclay, *op. cit.* , p. 73 f. , 76)。这种从神与被造物之高昂对立而来的道德**非理性**，在教友派据以为基础的这个命题里表现出来：若人违背自己的信仰而行事，**即便这信仰是错的**，也绝不为神所接受……**即使这事于他人是合法的**(Barclay, *op. cit.* , p. 487)。在实践上这当然无法贯彻。"所有的基督徒都承认的道德上的永久法则"，对于例如巴克莱而言，是**宽容**的界限。实际上，当时的人觉得教友派的伦理，虽然自有某些独特性，但与改革派中的虔敬派的伦理并没有什么不同。史宾纳一再指出："举凡教会里的好事物都被怀疑是教友派的。"这让

造物；再洗礼派及教友派甚至比卡尔文派都要更加严峻地意识到，这样的被造物与神的缘远乖隔。另一方面，圣灵因我们的**期待**与真心相委所带来的再生，基于神力的作用，**可以**让人达到完全克服罪恶之力的状态[22]，以至于实际上再度堕落甚或丧失恩宠状态根本不可能。虽然，如后来的卫理派那样，此一状态的获得并不被认为是原则上理应如此，而是会随着个人完美的程度循序渐进而来。但是，**所有的**再洗礼派教团全都希望自己是个"**纯粹的**"教团，意思是其成员的行为皆无可非议。打从心里远离现世及其利害关系，无条件地服从于在良心里对着我们说话的神的支配之下，是真正再生的不二表征，而与此相应的行为则是救赎的必要条件。救赎是神的恩宠赐物，固然无法借事功来获取，但唯有按照良心来过活的人才可以自视为再生者。在此意义下的"善行"，是个"不可或缺的原因"(causa sine qua non)。如所见的，我们在此所引用的这个巴克莱[23]的思想系列，实际上与改革派的教说并无二致，并且确实是在卡尔文派的禁欲的影响下发展起来的。在英国与荷兰，卡尔文派比再洗礼派先一步立足，福克斯初期的传道活动也全都投注于鼓吹人要诚挚且由衷地采纳卡尔文派的禁欲。

但是，由于摒弃预定论，再洗礼派的道德独具的**讲求方法的**性

(接上页注)人感到史宾纳是在嫉妒教友派的这种声望。*Cons. Theol.*，III，6，1，Dist. 2，No. 64. 因《圣经》的一句话便拒绝发誓，可见真正从圣经文字当中解放出来的步伐走得多有限。许多教友派信徒认为**整个**基督教伦理可以总归为"己所欲，施于人"的这句话所具有的**社会**伦理意义，此处不再多谈。

索齐尼派(Socinian)，16世纪基督教理性主义派别，见附录7。——译注

㉒ 有必要假设有这种可能性的理由，巴克莱认为在于：若无此可能，则"没有任何圣者得知可供他们解脱怀疑与绝望的去处，这……**荒谬至极**"。我们看到，救赎确证有赖于此。见巴克莱，前引书，页20。

㉓ 巴克莱(Robert Barclay，1648—1690)，苏格兰教友派领袖，见附录9。——译注

格，在心理上尤其根植于“**期待**”圣灵作用的思想。至今，这仍是教友派的“聚会”(meeting)之特征，而巴克莱则对此有精彩的分析：此种静默期待的目的，在于克服“自然的”人所具的本能冲动与非理性、激情与主观的倾向；人必须要静默，以便制造出灵魂里的深沉寂静——唯独在此，神的话语可以被听见。当然，这种“期待”的作用，**可能**导向歇斯底里的状态、预言，以及在某些状况下——只要末世论的期望仍未止息——甚至导致一种狂热的千禧年思想[224]的爆发，如同虔敬意识的基础相类似的所有宗派都可能发生的那样，而事实上，在闵斯特被歼灭的那一派就是这样[225]。不过，以再洗礼派的宗教意识之灌注于日常的世俗职业生活的情形看来，神只在被造物静默之时发话的思想，显然意指一种教人要冷静**估量**自己的行为，并仔细琢磨个人的**良心**的意思[226]。后期的再洗礼派诸教团的生活实践，尤其是教友派，全都具有此种恬静、清醒、极为诉求**良心**的性格。现世的根本除魅，唯内在的入世禁欲可以企及，容不得其他旁门左道。也因此，雅不愿与政治权力及其相关作为有任何丁点关系的教团，从外在上，显现此种禁欲美德浸透到职业劳动里的结果。再洗礼派

[224] 千禧年(millennium)，流传于古代基督教、在启示文学中关于至福千年之描绘的教说。在欧洲，每逢社会和宗教纷扰不安的时代，为了对抗教会的权威，千禧年的观念往往会再度流行。详见附录16。——译注

[225] 闵斯特(Münster)事件，16世纪再洗礼派的一支，流传于德意志西北部和荷兰。1534年他们在德意志闵斯特建立乌托邦式公社，等候末日来临，1535年闵斯特被德意志军队攻占，这些信徒受到血腥镇压。详见附录7“再洗礼派”。——译注

[226] 以此，就生活的理性化而言，卡尔文派与教友派之间仍有着色调上的差异。但是，当巴克斯特在对此差异作定式化时说，在教友派，“灵”对于灵魂的作用就如对死体的作用，而(在特征性定式化下的)改革派的原则则是“理性与灵乃一体的原理”(《基督徒指南》II，页76)，那么，**这样**一种对照在他的时代里实际上是不再管用的。

运动起步之初，领导者固然是义无反顾地坚决与现世断绝，但自最初的世代开始，便没有极力要求**每一个**信徒都要无条件地严格遵循使徒的生活样式以作为再生的证明。早在这个世代里及门诺之前，富裕的市民要素即已溶入，这些人所坚持的是现世内的职业美德与私有财产制，所以再洗礼派严峻的道德态度实际上是转向了改革派伦理早已铺好了的那条道路[227]。**正因为**，禁欲之朝向**超出**现世、修道僧式的发展途径，自路德以来——在这点上，再洗礼派也是追随路德的——已被视为背离圣经与善功称圣而加以斥绝。总之，撇开此处不拟加以讨论的、初期的半共产主义的教团不谈，有个再洗礼派系的教派，所谓的"浸体派"[228]，至今仍坚持排拒教育与弃绝一切超出生活必需的财产。不止如此，譬如连巴克莱也都认为——不是以卡尔文派的甚或路德派的观点，而毋宁是以圣托马斯·阿奎那的方式——对职业的忠诚，作为一种"自然理性"(naturali ratione)，是信徒要立足于现世不可避免的归结[229]。这样的见解，类似史宾纳及其

[227] 参见 *Realenzykl. f. Prot. Theol. u. K.* 所载克拉默非常细腻下笔的"Menno"与"Mennoniten"这两条，特别是页 604。相对于这两个条目的优异，同书的"Baptisten"这条就不够透彻且部分来说根本不正确。例如这位执笔者并不晓得对洗礼派历史而言不可或缺的文献 *Publications of the Hanserd Knollys Society*。

[228] 浸体派(Tunker, dompelaers, dunkards)，德国的洗礼派，因受迫害而移居美国宾州。后分裂为数派，其中最保守的一派坚持在流动的水里进行全身浸泡的洗礼，并拒绝现代化的用具，包括汽车在内。——译注

[229] 所以，巴克莱说明(前引书，页 404)，饮食与营利并非精神行为，而是**自然的**行为，即使**没有**神的特殊召命也能发生。这番说明是针对以下异论的回答，这异论是，如果，如教友派所教，人没有特殊的"灵的运动"便不会祷告，那么若无此种特殊的神的驱动，便不会耕作。即使是现代的教友派会议的决议里也劝导，在赚取足够的钱财之后便从营利生活中引退，以便跳脱俗世的汲汲营营，从而能够安稳沉静于神的国度里，这当然是教友派的独到之处，但这样的思想确实也时而出现在其他的宗派里，包括卡尔文派。其中也透露出，

他德国虔敬派人士的许多看法，意味着卡尔文派职业观的一种松缓，但另一方面，在再洗礼派诸教派里，对职业的经济利害关怀的强度，却由于种种不同因素而基本上高涨起来。因素之一，是拒绝就任公职——原本是基于与现世的断绝而导致的宗教义务；再者，原则上加以放弃之后，至少在门诺派与教友派里，此一因素更因其严格拒斥使用武器与宣誓而产生实际效用，因为担任公职的资格因此而丧失。与此并行的另一因素，是再洗礼派的所有宗派共通的现象，亦即对任何一种贵族式的生活样式的顽强敌对态度：一方面，这和卡尔文派的情形一样，是禁止被造物崇拜的结果；另一方面，则是上述那种非政治的甚或正是反政治的原则所导致的结果。再洗礼派的生活样式的那种完全清醒冷静与追究良心的方法论，在在因此而被推往非政治的职业生活的轨道。同时，再洗礼派的救赎论赋予良心的监察——作为神对个人的启示——如此重大的意义，以致个人于职业生活里的经营态度带有一种独特性格，而此性格对于资本主义精神诸多重要侧面的发展意义殊为重大，容我们后文再加详论，只是，若要对此有所认知，也只限于尽量能不全面涉及基督新教禁欲的整体政治与社会伦理才行。那么，我们会看到——至少先说这点，再洗礼派尤其是教友派的入世禁欲所采取的那种特殊形式[230]，即使早在17世纪的人们眼里看来，的确映照出资本主义“伦理”的一个重要原则的实践确证，此一原则通常被公式化成“诚实为最上策”

(接上页注)市民的职业伦理借由其担纲者而被接受的这个事实，乃是原本现世逃离的禁欲的入世转向。

[230] 在此要再度明白提出伯恩斯坦(前引书)的精彩论述。至于考茨基关于再洗礼派运动极为格式化的叙述，及其关于一般“异端派的共产主义”的理论，将于他处再论(K. Kautzky, *Die Vorläufer des Sozialismus*, Bd. 1)。

(honesty is the best policy)[228],并且也在我们上文所引的富兰克林的小册子里见着其古典的文字表达。反之,我们倒要在私人经济的营利精力之解放这个方向上,估量卡尔文教派的影响,因为尽管“圣徒”在形式上全然是合法的,但就结果而言,歌德[231]的这句话往往便足以派用在卡尔文教徒身上:“行动者总是没良心的,有良心的唯独旁观者。”[232]

另外一个促使再洗礼派诸宗派的入世禁欲更加强化的重要因素,同样还是得在别的关联里才能充分究明其全盘意义。不过,理应先做些提示,同时也证明这儿的陈述方式并没有错。在此,非常刻意地不以早期基督新教诸教会的客观社会制度及其伦理影响为出发点,特别不是打从如此重要的**教会风纪**出发,而是从**各个人之主观的**浸淫于禁欲的宗教意识所可能带给生活样式的影响开始。

[230] 芝加哥大学的范布伦在其引人入胜的著作(*Theory of Business Enterprise*)里表示,这句格言不过是“前资本主义的”。只是,超越善与恶的经济上的“超人”,如同现今的“企业领袖”,是每个时代都有的,而对在这之下的广大资本主义经营阶层而言,这句话仍是妥当的。

[231] 歌德(J. W. von Goethe, 1749—1832),欧洲浪漫主义时期最伟大的诗人、小说家、剧作家及哲学家,公认的世界文学巨人之一,其作品多产而又多样。在逝世前几个月,完成了他最伟大的作品《浮士德》,此外为人所熟知的作品尚有《少年维特的烦恼》。韦伯此处所引文句,出自《警句与反省》(*Maximen und Reflektionen*, 1840),第一部第六章 Nr. 378。——译注

[232] 例如亚当斯便认为,“在市民行为上最好**如同多数人**,在宗教行为上最好如同最善者”(*Works of the Puritan Divines*, p. 138)。这话的意在言外处,要比字面上更深远些。它意指,清教的正直是**形式主义的**合法性,正如同具有清教历史的民族之声称其国民美德的“诚实”(Wahrhaftigkeit 或 uprightness)之对比于德国人的“真实”(Ehrlichkeit),是独特的**两回事**,是形式主义与反省下的改造产物。关于这点,参见从教育学者的立场来作评论的好意见:*Preuß. Jahrb.*, Bd. 112 (1903)。清教伦理的**形式主义**本身无非是其与**法律**之紧密关系的自然结果。

这么做，不仅仅是因为事情的这个侧面迄今鲜少受到注意，同时也因为教会风纪的影响绝非总是往同一个方向作用。教会对个人生活的监察管制，譬如卡尔文派的国家教会严密施行到形同宗教裁判的地步，反倒**有可能**对于个人力量的解放——个人讲求方法地追求救赎的禁欲努力所带来的解放——恰好起了**相反**的作用，而且在某些情况下事实正是如此。就像国家的重商主义规制固然可以培植出产业，但——至少光靠如此——培植不了资本主义"精神"，当规制带有警察—威权的性格时，则多半正好会令其瘫痪；同样的，教会的禁欲规制，若太过于查察为明，也很可能会产生这样的作用：它强制规定了外在行为，但往往弱化了追求方法之生活样式的主观推动力。关于这点的任何讨论[23]，都必须注意以下两者间的重大差异：一是国家**教会**的威权道德警察所起的作用，二是基于自愿服从的**教派**的道德警察所带来的影响。总之，原则上，再洗礼派运动的所有宗派所创立的是"教派"而不是"教会"，这有利于其禁欲的强化，就像卡尔文派、虔敬派、卫理派诸教团**事实上**不得不走上自发性宗教共同体之路的情形一样，只是程度有异罢了[24]。

以上概略的描述已试图说明清教天职观的宗教基础，接下来，我们必须加以探究的是此一观念对于**营利**生活的影响。各个禁欲的教团，尽管在细节上有诸多差异，在我们认为具决定性的问题点上也各有强调与否的不同，但这些关键问题全都存在于所有教团中并起着作用[25]。但是，要言之，对我们的研究始终位居关键点的，毋宁是所有的宗派共通的一个观点，亦即将宗教的"恩宠状态"视为一

[23] 下一篇论文(《新教教派与资本主义精神》)还会再谈一下。

[24] (禁欲的)基督新教而非天主教的**少数派**具有强烈的经济影响作用的原因**在此**。

[25] 教义基础的差异无不与那决定性的救赎"确证"关怀相连结的道理，**究极**而言，在于基督教一般的宗教史的特性，此处尚无法论及。

种身份(Stand, status),具此身份的信徒因而与被造物的堕落、与“现世”相分隔[23],而此一身份的拥有,尽管因应各宗派的教义而各有不同的获取手段,但**无法**借由任何的巫术—圣礼手段、忏悔赦罪或个别的虔敬善功而获得保证,能够加以保证的唯一办法,是**证明**一己的行为举止迥然有异于“自然”人的生活方式。结果,每一个信徒的心里都产生那种想要在生活样式里**讲求方法地审视**自己的恩宠状态的**动机**,以及将生活**禁欲化**的**驱动力**。此种禁欲的生活方式,如上所述,就是一以神的意志为取向,**理性地**建构起一己的整体存在。并且,这种禁欲已不再是超出义务的行为(opus supererogationis),而是每个想确知自己得救的人都必须做出的成绩。宗教要求于圣徒有别于“自然”人的这种特殊生活,已不再是在俗世之外的修道院里,而是**内在于**现世及其秩序里实行的,此乃决定性的关键之所在。着眼于彼世而在现世内进行生活样式的理性化,这是禁欲的基督新教的职业观所造就的结果。

基督教的禁欲,起初是逃离俗世而隐于孤寂,虽然也从修道院里伸手,借由教会来支配其所弃绝的俗世;不过,对俗世日常生活自然天成无拘无束的性格,却也大体上任其自由。如今,此种禁欲则封起了修道院的大门,转身步入市井红尘,着手将自己的方法论灌注到俗世的**日常**生活里,企图将之改造成一种**在**现世里却又**不属于**俗世也**不是为了**此世的理性生活。其结果如何?我们将在下文里试图说明。

---

[23] 例如巴克莱也说“神既已将我们集合为同一国”(前引书,页357),而我自己在宾州哈佛福特学院也听过教友派的讲道,极力强调“圣徒”等于“选民”的解释。

第二章

禁欲与资本主义精神

为了洞察禁欲基督新教的宗教基本观念与经济日常生活的准则之间有何关联，我们有必要征引一些神学著作，尤其是那些从灵魂司牧的实际工作中产生出来的作品。因为，在一个彼世就是一切、获准参加圣餐式与否就足以左右基督教徒社会地位的时代里，圣职者于灵魂司牧、教会训育与讲道中的感化作用，发挥出我们现代人**简直无法想象**的影响——只要一瞥《劝告集》(*consilia*)、《良心问答》(*casus conscientiae*)等书便可理解。在这样的时代里，经**此种司牧的实践**所运作出来的宗教力量，实为形塑“国民性”的决定性因素。

为便于本文的讨论，我们决定有别于下篇论文的讨论方式，将禁欲的基督新教当作**一个单一的**整体来处理。有鉴于自卡尔文派发展出来的英国清教为天职思想奠下了最为首尾一贯的基础，我们

遂就此处整体考量的原则，取清教的一名代表性人物来作为讨论的中心。**巴克斯特**以其异常实际且平和的态度，且著作又经再三改版与翻译而普获各界的赏识，所以在许多清教伦理的著述者当中卓然出众。他是个长老派信徒及西敏寺宗教会议的辩护者，但如同许多当代的杰出人物般，在教义上与纯正的卡尔文派渐行渐远；在内心里，他反对克伦威尔的篡位，因为任何的革命、教派分离与“圣徒”的盲目狂热都为他所嫌弃，但对于外在的差异却十分宽容大度，对于反对者也公正客观；他尽量把工作范围集中在实际促进教会道德生活这方面，为此，他不仅效力于国会统治，也出仕于克伦威尔政权与(查理二世的)复辟王政，成为历史上最成功的司牧者之一[①]；直到王政时代，在圣巴特罗缪节(St. Bartholomew's Day，8 月 24 日)之前，他才退休。他所著的《基督徒指南》(*Christian Directory*)是清教道德神学最为集大成的一部纲要，并且处处都是以其司牧工作的实际经验为凭据。为了做比较，我们将引用史宾纳的《神学思辨》(*Theologische Bedenken*)作为德国虔敬派的代表，巴克莱的《辩护集》(*Apology*)作为教友派的代表，另外也引用其他一些禁欲伦理的代表作[②]，不过，为顾及篇幅，尽可能放在批注里[③]。

若读读巴克斯特的《圣徒的永恒安息》(*The Saints' Everlasting*

① 参见道登，《清教与安立甘派》精彩的性格描写。关于巴克斯特逐渐放弃对“正反圣定”的严密信仰之后的神学，参见 Jenkyn 为收录于 *Works of the Puritan Divines* 当中巴氏的许多断篇所写的还算可以的导论。他企图将“普遍的救赎”与“个人的受选”结合起来的尝试，没有人满意。对我们而言，关键紧要处唯在于，即使那时他还是断然坚持**个人的**拣选，亦即预定论教说在伦理上位居决定性的要点。另一方面，重要的是，他松缓了义认的**审判**观点，有点类似再洗礼派的见解。

② 亚当斯、何奥、亨利、杰尼威、巴克斯特、班扬等人的宗教小册子与讲道，收录于 *Works of the Puritan Divines* (London，1845—1848)的第十册当中，尽管选文的方式往往恣意而行。贝利、谢兹维克、洪贝克等人的著作版本已在前文第一次出现处注明。

Rest)与《基督徒指南》及其他人的类似著作[4]，第一眼便要惊讶于他们在论及财富及其获得时[5]，是那么的强调新约圣经所教示的伊比奥尼派要素[6]。财富本身非常危险，财富的诱惑永无止境，财富的追

③ 我们也很可以征引诸如沃特及其他欧陆的入世禁欲代表人物的著作。布伦塔诺认为此一发展“只不过是盎格鲁撒克逊的”，真是大错特错。我以上的选择是基于希望尽可能(虽非全然)揭示 17 世纪后半叶也就是即将转化为功利主义之前的禁欲运动。通过传记文献来描绘出禁欲基督新教的生活样式——特别是在德国较不为人所知的教友派的事情——的这种吸引人的课题，在此简单的叙述范围里尽管遗憾但也不得不放弃。

④ 因为实际上也大可参照沃特的作品或休格诺派宗教会议的议事录或荷兰的洗礼派的文献。极为不幸的，桑巴特与布伦塔诺正好拿我极力强调的巴克斯特的“伊比奥尼派的”要素来批驳我，说那是巴氏的教说无疑(就资本主义而言)“落后”的证据。但是，(1)人们必须真正彻底通晓这一整个文献，以期能正确地加以利用，(2)千万别错看，我正是致力于证明，此一禁欲宗教意识的精神，尽管其“反拜金主义的”教说，是如何孕生出——如同在修道院经济里——经济的理性主义，因为，这教说激励出决定性的要素，亦即基于禁欲的理性的驱动力。这才是我们要琢磨的问题，也是这通篇研究的焦点所在。

⑤ 卡尔文也一样，他从来就不是市民财富的拥护者(见其对威尼斯与安特卫普的猛烈攻击：*Jes. Opp.*，III，140a，308a)。

⑥ 巴克斯特，《圣徒的永恒安息》10、12 章；另参见贝利，《虔敬的实践》，页 182。Matthew Henry，*The Worth of the Soul*，*Works of the Puritan Divines*，p. 319：“那些急切追求俗世财富的人，蔑视他们的灵魂，并非因为灵魂被忽视且肉体居于优先，而是因为灵魂被用在这些追求上。”(《诗篇》127：2)同一页里，关于各种时间的浪费，尤其是为了休闲而浪费时间，乃是罪恶的描述，后文里还要引用。英国—荷兰的清教的所有宗教文献无不如此。例如洪贝克(前引书，1，X，ch. 18，18)对于贪欲的激烈攻击。这位作者也受到感情性虔敬派的影响，见其称扬灵魂的平安(tranquilitas animi)为神所喜，更甚于此世的“忧心操劳”(sollicitudo)。贝利也引圣经名句说那意指“富人不易得救”(前引书，页 182)。卫理公会的教理问答也劝人不要“聚积地上的财宝”。在虔敬派，这当然是自明之理。教友派亦如出一辙。参照巴克莱，前引书页 517：“……因此，要小心这样的诱惑，就是利用天职越发富有。”

伊比奥尼派(Ebionite)，早期基督教会苦修派别，传说主要是由耶稣基督的犹太信徒所组成的一个教派。详见附录 12。——译注

求比起神之国度的无上重要⑦,不仅毫无意义而且道德可疑。此处的禁欲似乎远比卡尔文更加严厉反对营求地上财货的努力;在卡尔文看来,圣职者的财富并不妨其活动,反而很能希冀借此增加其声望,所以只要不致忧心烦恼,投资获利并无不可。在清教徒的著作里,严词谴责钱财追求的例子可说是随手可得不胜枚举,相较于中古晚期的伦理著作之自由开放的态度,实为对比。而且,对财富的这层疑虑,真的是非常严肃的;若要了解其于伦理上的决定性意义与关联,只需稍加进一步考察即可。道德上真正要拒斥的,是在财产上的**安然歇息**,是财富的**享受**及随之而来的怠惰与肉欲尤其是离弃"神圣"生活的追求⑧。**光是因为**财产会带来这种安逸歇息的危险,就够可疑的了。毕竟,"圣徒的永恒安息"是在彼世,人生在世为求确证自己的恩宠状态,就必须"趁着白日,做那差我来者的工"⑨。

---

⑦ 因为不止财富,而是连同**冲动性的利得追求**(或诸如此类),也受到同样强烈排斥。譬如在荷兰所发生的事:1574 年南荷兰宗教会议针对某一质疑而宣告,"伦巴底人"(放贷者)不许参与圣餐,尽管放贷业务是法律容许的;1598 年代芬特尔(Deventer)地方宗教会议(第 24 条)更将此扩及于放贷者的雇员;1606 年霍林赫姆(Gorichem)宗教会议为准许"高利贷者"之妻的参与设下更激烈且屈辱的条件;直到 1644 与 1657 年还在议论是否容许伦巴底人参与圣餐(反对这说法的,特别是布伦塔诺,他征引其天主教祖先为证。其实整个欧亚世界数千年来一直都有外来的商人与金融业者存在),连沃特(*Disp. Theol.*,IV,1667,*de usuries*,p. 665)都希望把"通货兑换商"(伦巴底人、皮蒙特人)排除在圣餐式之外。在休格诺派的宗教会议里,情形也没有两样。**这种资本家阶层绝不是**我们此处所探讨的那种心态与生活样式的典型担纲者。相较于古代与中世纪,他们也不是什么**新生**事物。

⑧ 关于这点,《圣徒的永恒安息》第 10 章里有深入的探讨:凡试图歇息在神所赐财产的"居所"者,神甚至在此世的生活里便会予以痛击。既得财富的快意享受几乎便是道德沉沦的征兆。如果我们得到这世上我们所能得到的,难道这就是我们所有的想望?欲望的通盘满足,在地上是不可能的,因为神的圣意已如此规定。

⑨ 《约翰福音》9:4。——译注

根据神明白启示的意旨，唯有**行动**才能增耀神的荣光，而非怠惰与享乐[⑩]。因此，浪费时间是首恶，基本上也是最重大的罪过。为求"确证"自己的蒙恩受召，人生实在苦短且弥足珍贵。把时间消耗在社交、闲聊[⑪]、享乐[⑫]甚至超出健康所需——六到八小时——的睡眠上[⑬]，绝对是该加以道德谴责的[⑭]。像富兰克林"时间就是金钱"的那种说法，虽然尚未曾听闻，但此一命题就精神意义而言在一定程度上是成立的，换言之，时间无限宝贵，丧失每一刻钟就是丧失为增耀神的荣光而劳动的每一刻钟[⑮]。因此，无为的冥思亦属毫无价值，至

---

⑩ 《基督徒指南》(I，页 375—376)："为了**行动**，神照应我们与我们的活动；工作是道德，同时也是**体力的自然目的**……最能侍奉神且荣耀神的，便是**行动**……**公众的福祉与多数人的福利**应高于我们自己的之上。"于此显露出，从神的意旨转向后来自由主义学说中纯粹功利主义观点的衔接点。关于功利主义的宗教源头，见下文所述及本书第一部第二卷第一章注⑱。

⑪ **静默**的诫命——从圣经对"任何无用的话语"提出惩戒性的警告出发——特别是自克吕尼派的修道僧之后即为一种禁欲的自我审视之训练的确实手段。巴克斯特亦详论无益言谈的罪恶。其于性格学上的意义，桑福特已有评论(桑福特，前引书页 90)。当时人深深感觉清教徒的"忧郁"与"阴沉"，正是由于破除"自然状态"的**天真无邪**的结果，并且，严禁无厘头式的闲扯也是为了这个目的。厄文探求此种性格的根源于(1)资本主义"计算"的精神，(2)促成自我责任感的政治自由的作用(Washington Irving, *Bracebridge* Hall, chap. xxx)。我们对此见解可附数言，首先，厄文所举的要因对于拉丁民族并未产生同等的效用；再者，英国的情形毋宁是：(1)清教使其信徒有能力创造出自由的体制，而且事实上成为世俗的势力，(2)清教让实在是资本主义的本质性要素的那种"计算性"(Rechenhaftigkeit，一如桑巴特称之为其"精神")转化为**整体生活样式的原则**。

⑫ 前引书，I，页 111。

⑬ 前引书，页 383。

⑭ 巴克莱也同样论及时间的可贵(前引书，页 14)。

⑮ 巴克斯特，前引书页 79："要高度重视时间，并且每天都更加小心不浪费丁点时间，那么你就会是个不曾失去一金一银的人。如果无谓的休闲、装扮、宴饮、闲谈、交无益之友或睡懒觉等诱惑，掠夺走你的一分一秒，你就得提高警

少就其因而牺牲职业劳动这点而言，甚至应该直接摒弃[16]。因为，相较于在职业劳动里积极实行神的意旨，冥思默想**难以**讨神的欢喜[17]。此外，为冥思还设有礼拜天，依巴克斯特之见，正是那些在职业上怠惰的人，明明到了礼拜天还没空礼拜神[18]。

(接上页注)觉了。"亨利则认为："挥霍时间者便是瞧不起自己的灵魂。"(*Worth of the Soul*, *Works of the Puritan Divines*, p. 315)此处亦踏循于基督新教的禁欲自昔日以来便行走的轨道。我们已习于认为"没时间"便是现代职业人的特征，并且譬如，就像歌德在其《漫游时代》一书已这么做的，以**时钟**每一刻钟便敲打一回来衡量资本主义发展的程度(桑巴特在其《近代资本主义》里亦是如此)。不过，我们也别忘了，起初(中世纪时)**划分时间**过活的人是**修道僧**，而教堂的钟便是为了因应**他们**划分时间的需求才设置的。

《漫游时代》(*Wanderjahren*)，详见附录16"威廉·麦斯特"。——译注

[16] 参见巴克斯特关于职业的讨论(前引书，页108f.)，其中尤其是下面这段话："问：难道我不能丢下世界以便专心思考自己的救赎吗？答：这世上的忧心或操劳会无谓地妨碍你灵魂的部分，通通丢弃亦无妨。但是，你能够在其中**为公众的福祉效力**的肉体工作与精神劳作则不可丢下。每个人，作为教会或合众体的一员，必须为教会与公众的福祉在自己的岗位上竭心尽力。若无视于此而说，我想要祈祷与冥思默想，便如同你的仆人拒绝做你最大的工，而尽捡些容易的做。**神已命令你为自己日日的面包而劳动，并且不可像寄生虫似的光只依赖他人的汗水而过活。**"此外，再征引神对亚当的命令"以你额头的汗水"，以及保罗"不作者不得食"的指示。教友派信徒自始即为人所知的是，即使他们当中最为富有的人家，也都督促其子弟去习业谋职(基于伦理的理由，而不是——如阿伯蒂所建议的——基于功利主义的道理)。

[17] 在这点上，虔敬派由于其宗教意识的感情性格所致，立场有所不同。对史宾纳而言(《神学思辨》III，页445)，尽管他全然以路德派的立场强调职业劳动的确是**侍奉神**，但坚持——也是路德式的——职业活动的**纷扰**让人远离神。这是对清教的一种极富特征性的反论。

[18] 前引书，页242："没时间做礼拜的，正是那些怠忽职守的人。"因此产生这样的见解：特别是**城市**——致力于理性营利的市民阶层的居处——是禁欲美德的所在。所以，巴克斯特在其自传里谈到接受其教诲的基德明斯特手织工说："他们与伦敦的**不断接触与进行交易**，的确大大提升了工商业者的道德

是以,巴克斯特在其主要著作里一再反复热切地劝勉人,要刻苦地持续肉体**劳动**或精神**劳动**[19]。这里结合了两个动机[20]。首先,劳动自古以来即为验之有效的**禁欲手段**,而西方教会对劳动的此种评价[21],不仅与东方甚而是与几乎全世界所有的修道僧规律都形成尖锐的对比[22]。劳动特别是一切诱惑——清教在"不净的生活"这个概念下概括称之为诱惑——的特效预防针,其效用绝不可小觑。清教徒与修道僧在性方面的禁欲,只有程度上的不同,而非根本原则的差异;若就前者的性禁欲尚且扩及婚姻生活而言,影响范围实则大上

(接上页注)礼节与信仰虔敬"(*Works of the Puritan Divines*, p. 38)。与首都靠得近会提升道德,在现今倒要叫——至少德国的——圣职者吃惊。但虔敬派也表示了同样的观点。史宾纳偶尔与其年轻圣职同事谈论道:"至少情况显示,在为数甚伙的市民里,的确大多数人异常堕落,但总有一些良善的灵魂善尽善行,而在乡村里,有时一整个村落几乎看不到什么正直的善事。"(《神学思辨》I,66,页 303)换言之,农民并不合于禁欲的理性生活样式。农民的**伦理**光环是非常新近的事。有关禁欲的**阶级**限制问题的这些及类似表述所包含的意义,在此无法深入讨论。

⑲ 譬如下面这几段话所说的(前引书,页 336f.):"要全心全意地致力于你合法职业的工作,如果你不是从事更直接的神的侍奉。""夙夜匪懈于你的职业。""要知道,你有个要叫你时时刻刻履行不坠的职业,唯有直接侍奉神时才能得免。"

⑳ 劳动及其"尊严"的特殊伦理尊重,并不是基督教**原本的**固有思想,甚或不是基督教所特有的,这点最近**哈纳克**(Adolf von Harnack)再度极力强调(*Mitt. Des Ev. -Soz. Kongr.*, 14 Folge, 1905, Nr. 3, 4, S. 48)。

㉑ 虔敬派也一样(史宾纳,《神学思辨》III,页 429,430)。虔敬派的独特点在于:职业的忠诚乃人类堕落于罪时被课以的惩罚——为了**歼灭**一己的恣意。职业劳动,作为对邻人爱的付出,是一种感谢神之恩宠的义务,因此,若是心不干情不愿地去做,就不为神所喜(路德的观念!)。以此,基督徒也应该"在劳动上表现出如同世人那般勤奋"(《神学思辨》III,页 278)。这显然不如清教的观点那么激进。

㉒ 此种重要的差异——自本笃会的修道士清规以来即已清楚显示——到底根源于何处,非要有更广泛的研究不可才能理解。

许多。因为，婚姻里的性交只不过是因应“要生养众多”的诫命才被允许，是一种为神所喜的手段，用以增耀神的荣光㉓。一如对抗宗教上的怀疑与斤斤计较的自我责难那样，对于抗拒一切性的诱惑，除了节制饮食、不肉食与冲冷水浴之外，同样的一个教诫是：“在自己的职业里刻苦劳动。”㉔

尤有甚者，劳动根本上是神所规定的生活目的**本身**㉕。保罗的告诫：“若有人不肯作工，就不可吃饭”㉖，无条件地适用于任何人㉗。不愿劳动即是欠缺恩宠状态的表征㉘。

这点，与中世纪的立场明显不同。托马斯·阿奎那对那告诫也有所诠释。只是，在他看来㉙，劳动不过是维持个人与群体生活所必须的自然事理(naturali ratione)。此一目的一旦达成，那诫命也就失效。而且，它只适用于人类，而非各个人。它也不适用于依靠财产即可过活而不用劳动的人，同样的，冥思作为在神之国度里的精神

㉓ 韦伯的注释，有关婚姻、性与妇女地位，详见附录4。

㉔ 巴克斯特一再复述这句话。圣经的出处通常要不是我们从富兰克林那儿熟知的《箴言》22:29，就是《箴言》31:16以下所见的对劳动的赞美。参见巴克斯特，前引书，页377、382以下

㉕ 钦岑朵夫自己就时而这么说：“人劳动不光是为了过活，而是活着本就为了劳动，当人不再需要劳动，便会苦痛或长眠不起。”(Plitt, *op. cit.*, I, S. 428)

㉖ 《帖撒罗尼迦后书》3:10。——译注

㉗ 摩门教的一个信条亦以下面这段引文作终结：“但是一个懒散或好逸恶劳的人，不能成为基督徒并且得救。他注定要被刺杀并且丢出蜂巢。”这其中最突出的莫过于巍巍然的、介于修道院与手工坊之间的**纪律**，置个人于劳动或剔除的选择之前，并且——当然是与宗教狂热相**结合**且**唯有借此**方有可能——孕生出此一教派令人惊叹的经济成就。

㉘ 因此(前引书页380)对种种征候作了仔细的分析。**因此**“懒散”与“怠惰”尤为重罪，以其具有**积累的**性格之故。它们甚且被巴克斯特视为“恩宠的破坏者”(前引书页279f.)。所以，它们是**讲求方法的**生活的对立面。

㉙ 参见本书第一部第一卷第三章注⑦。

活动形式，当然要比这告诫的字面上的意义来得重要。况且，就当时的通俗神学而言，修道僧的“生产性”的最高形态，即在于借祷告与圣诗唱颂来丰富“教会的宝库”(thesaurus ecclesiae)。然而，加诸劳动之伦理义务的这些个七折八扣，不仅被巴克斯特断然取消，而且还更加极力强调一个原则：即使财富也不能使人摆脱那无条件的诫命[30]。即使富人，若不劳作亦不得食，因为，尽管他不必为了满足生活需求而劳动，但神的戒律依然存在，他必须和穷人一样加以遵从[31]。神已毫无差别地为每个人预先安排了一份职业(天职)，各人应认清这天职，并在这天职里劳动，而且，这天职不同于路德派所认知的那样[32]，要人听天由命卑微顺从的一种旨意，而是神要求各人为增耀神之荣光而劳作的命令。此种表面上些微的差异，造成了重大的心理结果，并且与早为经院哲学所熟知的那种解释——视经济秩序为**神意**的思想——之进一步发展相关联。

阿奎那——再次引用此人是最方便的，也如同其他人，将社会分工与职业分化的现象理解为神之世界计划的直接结果。但各人在这秩序里所占的位置，却是由于自然的原因(ex causis naturalibus)，是出于偶然(依经院哲学的用语是“contingent”)。对路德而言，如前所

[30] 巴克斯特，前引书，I，页108ff.。尤其引人注目的是下面这几段：“问：难道财富不成其为摆脱的理由吗？答：在使你更能为他人服务的道理下，财富可以让你摆脱无谓的劳动，但如同最赤贫的人……富者亦无不劳动服事的道理。”然后，前引书页376：“他们(富人)虽无非劳动不可的外在必要，但他们同样大有必要服从神……神如此严格命令所有人(劳动)。”另参见本书第一部第二卷第一章注[61]。

[31] 同样的，史宾纳(《神学思辨》III，页338、425)也据此理由驳斥提早退休的倾向为道德上的可疑，并且，在驳斥反对放款取息的论调——享用利息导致怠惰——时强调，即使能靠着利息生活的人，按照神的命令，仍有劳动的义务。

[32] 包括虔敬派。史宾纳在事涉职业变更的问题上，是这么处理的：人一旦从事某个职业之后，便有义务顺从神的旨意执守并适应这职业。

述，各人在客观历史发展过程中被编派到的身份与职业，乃是神的意志的直接结果，**坚守**神为各人所指派的位置与界限，是宗教上的义务[33]。由于路德派的宗教意识对于“俗世”，一般而言自始至终都缺乏明确的态度，故而这样的义务越发显著。在路德的思想领域中，打造现世的伦理原则是无法找到的，其实他从未完全舍去保罗那种对现世冷漠的态度；因此，各人必须接受世界本来的模样，而**这**才是人唯一的宗教义务。于此，我们再次看到，私人经济的利害交互作用里所见的神意性格，在清教看来，又别有那么一点不同。依照清教实用主义的解释模式，神在职业分工上的目的为何，可由分工的**成果**来认识。巴克斯特关于这点的清楚阐释，在很多方面都直接让人想起亚当·斯密著名的分工赞美论[34]。职业的专门化，由于能使劳动者的技术熟练，所以促成劳动成果在质与量上的提升，也因此而对公共福祉有所贡献，也等于是为最大多数人谋福利。到此为止，这仅止于纯粹功利主义的动机说明，并且与当时世间一般作品里流行的见解并无不同[35]。然而，当巴克斯特开宗明义地提出下

---

[33] 印度的救赎论是将职业的传统主义与再生机会相结合而无与伦比激烈地支配着整体生活样式，这在《世界宗教的经济伦理》里会说明。从中，我们会认识到，光是伦理**教说**的概念之不同于基于某种心理**驱动力**的宗教所达致的创造。虔诚的印度教徒**只能**通过严格履行其出身种姓的**传统**义务来获得有利的再生，这是所能想见的最强固的、传统主义的宗教基础。事实上，印度的伦理在这点上是清教伦理最彻底的对立面，一如在另一观点上(身份性的传统主义)与犹太教形成最为彻底的反差。

[34] 巴克斯特，前引书，页377。

[35] 但也不能因此就说，这在历史上是从这些世俗的立场上发展出来的。这毋宁是纯正卡尔文派观念的表现：“现世”的秩序在于光耀神的荣誉、神的自我称颂。功利主义转而表现：经济秩序是为了所有人的生活生计的目的(所谓多数人的福祉、共同的福利)。这其实是以下想法的结果：若非如此诠释，便会导致(贵族主义的)被造物神化，或者不是为了神的荣耀，而是为了被造物的“文化目的”。神的意志，一如经济秩序合于目的的形成里所表现出来的

述理由时，清教独具的特征就立即表露出来："没有固定的职业，人的劳动成效只是不安定的临机劳动，游手好闲的时间要多过于工作。"然后，在结论里他说："专职劳工**有规律地**完成他的工作，不同于他人常处于混乱之中，不知何时工作、何处工作[35]……所以，不管对谁来说，有个确定的职业（"certain calling"，另外也称"stated calling"）是最好不过的。"普通的日酬劳工被迫接受不安定的工作，这往往是不可避免的，但总是非所愿的过渡状态。"无职业者"的生活，如我们所见的，欠缺现世内禁欲所要求的那种有系统——讲求方法的性格。教友派的伦理也认为，人的职业生活应该是一种始终如一的禁欲美德的锻炼，是经由良心的态度来证明自己的恩宠状态，而此种良心的态度乃表现于职业工作里的关注周到[37]与方法讲求。神所要求的，并非劳动本身，而是理性的职业劳动。清教的职业理念里所着重的，总是职业禁欲生活里的这种讲求方法的性格，而不是像路德那样听天由命地安于神一旦分派的命运[38]。因此，关于任

（接上页注）（见本书第一部第二卷第一章注㊻），无非在于（只要是着眼于**此**世的目的的话）"全体"的福祉——**非关**个人的"效益"。以此，功利主义，如前所说的，实乃"邻人爱"**非关**个人的那种形态的结果，也是由于清教以"增耀神的荣光"为原则的排他性而导致拒斥一切光大尊崇现世的结果。任何被造物尊荣化都有害神的荣耀，因此该无条件拒斥，此一思想是如何强烈地支配了整个禁欲的基督新教，清楚呈现在史宾纳身上：这个犹未受到"民主"洗礼的人，几经踌躇与费神才在面对众多的质疑下，主张**称号**的使用其实也无妨。后来他总算安心，因为圣经里，使徒也以大人（κράτιστος）来尊称总督非斯都（《使徒行传》26：25）。这事的**政治**侧面，不在此讨论关联里。何人是否

㊱ 亚当斯也这么说："**没定性的人**即使在自己家里也是个陌生人。"（*Works of the Puritan Divines*，p. 77）

㊲ 关于这点，特别参见福克斯的话：*Friends' Library*（ed. W. & Th. Evans Philadelphia，1837 ff.），Vol. I，p. 130。

㊳ 尤其是，宗教伦理的这个取向当然不可以被视为实际经济关系的反映。意大利中世时期的职业分化自然要比当时的英国前进许多。

何人是否可以兼任多种职业的问题——只要这有益于公众或一己的福祉[39]，而且又不妨害他人，并且不致让人对所兼之职没良心（“不忠实”，unfaithful），答案绝对是肯定的。不止如此，职业的**转换**也绝不会被视为引人非议的，只要这并非轻率之举，而是在于选取一个更为神所喜的职业[40]，也就是说，符合一般的原则，选取一个更有效益的职业。其中尤可注意者是，决定职业之是否有益及能否讨神欢心的标准，首先是职业的道德水平，其次是职业所生产的财货对于“全体”的重要性，最后而实际上自然是最重要的一个判准，是私人经济的“收益性”[41]。由于清教徒在生活的所有层面上都看到神的作用，所以当神对他的某个信徒指示一个利得机会时，他自有其用意。因此虔信的基督徒必须顺应此一召唤，好好利用这个机会[42]。

---

[39] 因为神——如清教文献经常强调的——从未命令人要爱邻人甚于爱己，而是**如同**爱己。所以人也有自爱的**义务**。例如凡确信自己比邻人更能切合目的地也就是更能光耀神地利用自己的资产者，就没有义务要因邻人爱而退让。

[40] 史宾纳也接近这个立场。只是，当问题牵涉从（道德上看来特别危险的）商业转换到神学时，他的态度就显得极为消极且保留（《神学思辨》III，页 435、443，I，页 524）。针对这个问题（职业的变更是否许可）——史宾纳自然左思右想地下判断——的回答，之所以一再出现，显示出对《哥林多前书》第七章的各种诠释在日常生活里是多么地突出**实际**。

[41] 这样的立场，至少在欧陆虔敬派的领导人物身上是看**不到**的。对于“利得”，史宾纳的立场一再摆荡于路德派（“生计”的立场）与重商主义的争论（“商业繁荣”的收益性）之间（《神学思辨》III，页 330、332；I，页 418：**烟草种植**为国家带来钞票，**因此**是有益的，**所以**不是罪恶！），另参见 III，页 426、427、429、434。不过，史宾纳也不忘指出，如教友派与门诺派的范例显示，人既赚钱也还是能信仰虔诚，况且，特别的高获利——如我们后面还要谈到的——可能正是虔诚正直的直接**结果**（《神学思辨》，页 435）。

[42] 这些看法并**不是**巴克斯特生活于其中的经济环境的反映。**相反的**，根据他的自传，他在家乡传道的事业之所以有成，部分原因在于，居住在基德明斯特的商人并不富裕，而是只赚到了“食物与衣服”，而经营手工业的师傅也好

“如果神指示你一条道路，按此道路你可以以合于律法的方式比其他道路赚取**更多的利益**，而无害于你或他人的灵魂，但你却拒不接受而选取另一条获利较少的道路，那么你就是**违逆了你的召命**(calling)**中的一个目的，拒绝作神的管事**，不接受他的赐物以利用于他有所要求之时。**你可以为神劳动而致富**，但当然不是为了肉欲与罪恶。”[43]财富之所以可疑，唯当其可诱人于怠惰安息与罪恶的享乐之时，而财富的追求也唯有当其仅只是为了日后的生活安逸无忧而计时，方为不可取。若作为职业义务的履行，则财富的追求不仅是道德上允许的，而且正是神的命令[44]。仆人因为没有增加主人托付给他的银子

(接上页注)不过他的劳工，仅是“糊口”过日子罢了。“接受福音书的好消息的，是穷人。”关于利得的追求，亚当斯是这么说的：“他(晓事者)知道……金钱使人更富裕，而不是更好，所以宁可选择和一个好良心睡一起，而不是荷包满满的人……因此不要想望**比一个正直的人所能拿到的**更多的财富。”(*Works of the Puritan Divines*, LI.)——**但就这么些，他是会要的**，换言之，任何正直赚得的，都是正当的。

[43] 巴克斯特，前引书，I，章10，1，9(par.24)；I，页378，2。《箴言》23:4:“不要劳碌求富”，只不过被解释为“为了我们肉体目的的财富，不可成为终极的追求”。以封建一领主的形式来利用财产，才是令人憎恶的(参见前引书页380关于“乡绅的堕落一族”的谈话)，而不是财产**本身**。弥尔顿在最初的 *Defensio pro populo Anglicano* 里有个著名的理论：唯有“中产阶级”才可能是美德的担纲者。“中产阶级”在此被理解为，与“贵族”对举的“市民阶级”，其道理在于，“奢侈”与“困乏”均有碍于美德操守。

[44] 这是关键所在。对此还可再做些一般性的论述：我们此处当然并不是那么在乎神学的伦理学说在概念上有些什么发展，而是要关切在信徒的实际生活里什么是**起作用的道德**，亦即，职业伦理的宗教取向**如何实际发挥作用**。我们至少时而可以在天主教特别是耶稣会的决疑论文献里读到一些讨论——例如关于是否容许放贷取息的问题(于此我们不多做讨论)，看似相近于许多基督新教决疑论的内容，而且好象在“被容许的”或“所见不怪”的事上还更进一步(清教徒后来往往十足被批判，说耶稣会的伦理和他们的伦理根本上简直一模一样)。如同卡尔文派经常引用天主教的道德神学(不止阿奎纳、圣伯纳、波拿文都拉，也包括当代人)，天主教的决疑论也经常摘取

而被革除的譬喻[45]，似乎直接表明了这层意思[46]。希望贫穷，就像常人所说的，如同希望生病[47]，是一种令人憎恶的善功夸耀想法，而且有损神的荣光。毕竟，有劳动能力者而去乞讨，不止犯了怠惰之罪，而且，照使徒的话来说，是有违邻人之爱的[48]。

(接上页注)异端(基督新教)的伦理(此处不做进一步讨论)。但是，即使完全撇开对**平信徒**给予宗教**激励**去过禁欲生活的这个决定性事实不谈，两者在理论上已是天差地别，亦即：天主教里的这种放任派的见解，乃某些特殊松缓的伦理学说的产物，既不为教会权威所承认，也不为教会里最认真且最严格的信奉者所承认，反之，基督新教的职业理念，结果看来，是让禁欲生活**最认真的**信奉者去服务资本主义的营利生活。在天主教里有条件地**被容许**的事，在基督新教里却是积极的道德的**善**。存在于两者的伦理之间，就实践层面而言极为重要的根本差异，即使到了近代，都还从耶稣会的论争与“克雷蒙谕令”之后，确切地显现出来。

克雷蒙谕令(Bull Unigenitus，正式名称 Unigenitus Dei Filius)，教宗克雷蒙十一世于1713年应法王路易十四的请求为谴责詹森主义而发布的谕令。详见附录12。——译注

㊺ 《马太福音》25：14—30。——译注

㊻ “你可以依你最为成功且合法获利的那种方式去做。你**非得**让你的才干全盘伸展出来……”，接下来就是本文所引的话。在天国里追求财富，直接对应于在地上追求成功，这说法出现在例如 Janeway，*Heaven upon Earth* (*Works of the Puritan Divines*，p. 275 下半段)。

韦伯此处“本文所引的话”里的“本文”指的应该是本章注㊸所引巴克斯特的话。——译注

㊼ 在特伦特宗教会议上提出的乌腾堡公爵克里斯多夫(Herzog Christoph)的(路德派)信仰告白里，已表明反对贫穷的**誓言**：“凡在自己身份上贫穷者，就该忍耐，但如果他发誓要**一直**贫穷下去，那就如同发誓要一直**生病或名声不佳**。”

㊽ 巴克斯特和例如克里斯多夫信仰告白里也都这么说。另参见以下这段：“……浮游的恶棍，人生不过是非份之旅；大半在乞讨”，等等(Th. Adams，*Works of the Puritan Divines*，p. 259)。卡尔文已严禁乞讨，荷兰的各宗教会议也竭力声讨托钵许可书及目的在乞讨的证书。斯图亚特王朝时期，特别是查理一世治下的劳德政权，官方的济贫与为失业者介绍职业的原则有系统地展开，而清教徒则大声呐喊：“施舍非慈善”(Giving alms is no charity，后

强调固定职业具有禁欲的意义，赋予了近代专业人士一种伦理光环，同样的，对利得机会的神意诠释，也给予企业人士伦理上的荣耀[49]。封建领主的高傲放纵与暴发户的浮华虚荣，同为禁欲之道所嫌恶。反之，清醒冷静白手起家的中产市民却博得全面的伦理赞扬[50]，"神祝福他的事业"，是常套用在那些遵从神的安排而成功的圣徒身上的一句话[51]。而就在**此**世即奖赏其子民之虔敬的**旧约上帝**[52]，

[接上页注]来笛福有名著作的标题），并且在17世纪末时开始对失业者实施（强制劳动的）"习艺所"的威吓制度（参见 Leonard, *Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900; H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena, 1912, S. 69 ff.）。

英国的济贫法与习艺所，参见附录17"济贫法"。——译注

[49] 大英洗礼派同盟（Baptist Union of the Great Britain and Ireland）的会长怀特（G. White）在1903年伦敦大会的就职演说里强调："我们清教教会的名簿里的最佳人士是**实业家**，他们抱持着宗教应该浸透到整体生活里的信念。"（*Baptist Handbook*, 1904, p. 104）

[50] **此中**包含着与一切封建观点的特征性对立。若依封建的观点，暴发（政治上或社会上）的新贵只有其**子孙后裔**才能享受到其成功与血统的好处。此事特征性地表现于西班牙语 Hidalgo（小贵族），在语源上，hijo d'algo=filius de aliquot（出色者之子），而 algo=aliquid（出色者），意指父祖传下来的**财产**。虽然这两者间的差别如今在美国"国民性"的急速变化与欧洲化之际已变得非常模糊，但市民特有的观点却**正好相反**，他们赞美营业上的**成功**与**获利**乃精神**成就**的象征，而对光是（继承而来的）**财产**并未有什么尊敬，此种观点仍时而出现在美国。然而，在欧洲（如同布莱斯曾说的），金钱实际上几乎可以买到任何社会名誉——只是资产者并不**亲自**站在柜台后头，而是只要进行其财产的必要转形（信托遗赠基金等）就行。对于**血统尊贵的批判**，参见例如 Th. Adams, *Works of the Puritan Divines*, p. 216。

[51] 例如对家庭派的创始者尼克莱斯——一个商人——来说已是如此（Barclay, *Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, p. 34）。

家庭派（Familist），又称"爱的家庭"（Family of Love），起源于荷兰的基督教派。由16世纪荷兰商人尼克莱斯（Hendrik Niclaes）首创。详见附录7。——译注

其整个力量也必然对清教徒产生了同样的影响，他们服膺巴克斯特的忠告，借着和圣经上的伟人之心灵状态相比较的方式来检视自己的恩宠状态[53]，同时将圣经的话语当作"法典的章句那样"来解释。只是，旧约圣经的话语并非一径地清楚明确。我们已看到，路德在翻译《西拉书》的一个段落时，首次在用语上运用了世俗意味里的"职业"(Beruf)概念。不过，《西拉书》尽管含带着泛希腊文化的影响，但按其跃然于书中的整个调子，却是属于(包括次经在内的)旧约圣经里传统主义鲜明运作的部分。特别具有表征性意义的是，路

---

[52] 例如对洪贝克来说，这是确固不移的。因为，《马太福音》5:5及《提摩太前书》4:8已对圣徒做了纯粹地上的应许(前引书页193)。一切都是神意的结果，但他特别是照应他的子民。前引书页192:"然而，比起其他人，神的子民身旁有神的照顾与特别的意旨在运作"。接下来则是讨论，人如何能知道，幸运不是来自"一般的神意"(communis providential)，而是来自特别的照应。贝利(前引书页191)也以神意来解释职业劳动的成功。兴盛繁荣"往往"是虔信生活的奖赏，这是一再出现于教友派著作里的表述(例如直到1848年还有这样的说法出现于 *Selection from the Christian Advices*, issued by the general meeting of the Society of Friends, London, 6th Ed., 1851, p. 209)。我们会再回头讨论与教友派伦理的关联。

[53] 这种以旧约的族长为取向——同时也是清教的人生观的特征——的一个例子，可举亚当斯对雅各与以扫的争端的分析(*Works of the Puritan Divines*, p. 235):"他(以扫)的愚行可以从他对长子家主权的低估来论难(这一段对长子权思想的发展而言也是重要的，后文再论)，他是如此轻易地就舍弃，而且在一碗羹汤这样轻易的条件下。"不过，他若因吃亏上当而不愿承认那交易，他便是背信弃义。他简直就是个"狡猾的猎人、乡野人"，过着非理性生活的未开化人，反之，雅各则是个"住在帐篷里的正直人"，代表"有恩宠的人"。柯勒(前引书)发现，在罗斯福(Roosevelt)的著名作品里所表白的那种与古犹太教的内在亲近感，在荷兰的农民当中也相当普遍。然而，另一方面，清教清楚意识到其与犹太人的伦理在实践神学上的对立，就像普林(于克伦威尔的宽容令草案推出之际)的犹太人批判书所明白显示的。见本章注[62]末尾。

德派的德国农民至今似乎仍特别偏爱这部书[54]，而德国虔敬派的诸多宗派之具有路德派的性格，也经常表现于他们对于《西拉书》的喜爱[55]。清教徒则依其对属灵与属物之间非彼即此的严格分判，拒斥外典次经为非受圣灵启示之物[56]。所以，在正典当中，《约伯记》的影响才会如此巨大，因其结合了两大层面，一是这部经典里对于神之超乎人所能理解的绝对至高权柄盛加赞美，这点与卡尔文派的观点极其吻合，一是这经典里表现出那终究无法抑制得住的确信（对卡尔文来说是附带性的，对清教而言却是重要的确信），相信神总会在此世——《约伯记》里则以为只有在此世（!）——包括物质方面在内，赐福给他的子民[57]。至于散在《诗篇》与《箴言》里的许多极为优美的诗句所含带的东方式寂静主义，便这么被忽略过去，就像巴克斯特对《哥林多前书》里于天职概念至为重要的段落中所带有的传统色彩视而不见那样[58]。反之，旧约圣经里，赞扬**形式的合法性**乃

---

[54] *Zur bäuerlichen Glaubens-und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer*, 2 Aufl. , Gotha, 1890, S. 16. 书中所描述的农民很富特征性的是**路德派教会的产物**。在这位优秀作者于书中推测为一般"农民的"宗教意识之处，我一再地于其旁注记"路德派的"。

[55] 参见例如里敕尔，《虔敬派的历史》II，页158所引。史宾纳对于职业变更与利得追求的反感，也部分援引《西拉书》为据。史宾纳，《神学思辨》III，页426。

[56] 虽然如此，贝利确实仍推荐阅读此经，并且也时而征引次经，不过当然不多就是了。就我记忆所及并不曾引用《西拉书》（偶尔有也说不定）。

[57] 每当看到明明是被舍弃者却获得外在成功的情形时，卡尔文派信徒（例如洪贝克）依据"顽固说"而得以心平气和，亦即他们确信，神之所以赐给那些人成功，是为了使他们愈来愈冥顽不灵，因而也愈发注定要灭亡。

[58] 详见《哥林多前书》7:20—24:"各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。你是作奴隶蒙召的吗？不要因此忧虑；若能以自由，就求自由更好……弟兄们，你们各人蒙召的时候是什么身份，仍要在神面前守住这身份。"——译注

为神所喜的行为的那些章节则备受重视。依清教的教理，摩西的律法因新约圣经而不再适用的部分，仅止于那些基于仪式或历史因素而为犹太民族所制定的戒律，其余部分则是"自然法"的表现，自古以来且从今而后皆具效力[59]。因这教理，一方面使得不切合近代生活的那些戒律能够被移除，另一方面则为基督新教的入世禁欲所固有的、充满自信且冷静严谨的合法性精神，打开了一条大道，使之得以借旧约道德的许多类似特征而大为强化[60]。因此，当同时代的人们以及后来的著述者把英国的清教特有的伦理基调称作是"英国的希伯来气概"(English Hebraism)时[61]，若正确加以理解，倒是正中鹄的。只不过，此时应想到的，并不是旧约圣经形成之时的那个巴勒斯坦的犹太教，而是在历经数百年形式主义—律法的、犹太法典的教育之影响下渐次形成的犹太教，而且在作对比时也必须十分的注意。古犹太教对生命本身整体而言的那种天真自然的珍重，与清教的固有特性是相隔甚远的。同样的，中古与近代犹太教的经济伦理，相较于清教的经济伦理，若就资本主义**风格**(Ethos)的发展当中决定二者之位置的诸特征观之，距离也同其遥远。犹太教是站在政治或投机取向的"冒险家"资本主义这一边，其风格，一言以蔽之，即**贱民**资本主义(Paria-Kapitalismus)风格，而清教则是具有理性的市民**经营**与理性的组织**劳动**的风格。清教自犹太教伦理那儿所采用的，只是适合于此

---

[59] 在这点上，我们在此关联里无法进一步详论。此处所关切的仅止于"合法性"的形式主义的性格。至于旧约伦理之于"自然法"的意义，托洛尔区在其《基督教社会思想史》里已多所论及。

[60] 在巴克斯特看来(《基督徒指南》III，页 173f.)，圣经的伦理规范之具约束力，在于(1)其仅为自然法的"复印"，或(2)其具有"普遍与永恒的明显性格"时。

[61] 例如道登，前引书，页 39(关于班扬的叙述)。

一范围的东西罢了。

要表明旧约圣经的规范之渗透到整个生活里，到底对性格的形塑会产生出什么影响，固然是个饶富兴味的课题，但有鉴于这事在犹太教身上迄今仍未十分明朗[62]，所以在此概述的范围内讨论亦属不可能。除了上面已指出的那些关系之外，对于清教徒内在的整体态度尤其紧要的是，相信自己乃神之选民的信仰，在他们之中大大地复苏[63]。就像宽和如巴克斯特者都还感谢神让他降生于英国、于真正的教会里，而非别处，这种感谢神的恩宠以使个人在道德上无可非议的心情，浸透于清教市民阶层的整个生活氛围里[64]，并且塑成了资本主义英雄时代的代表人物发展出特有的、形式主义严正且坚韧的性格。

在此，我们特别试图澄清，清教的职业观及其对禁欲生活样式的要求，对于资本主义生活形态之发展，必然直接有所影响的那些

---

[62] 韦伯的注释，比较清教与犹太教的差异。详见附录 4。

[63] 对巴克斯特来说，圣经的**真理**，究极而言，乃是从“信神者与不信神者的奇妙差异”中被推论出来，也就是从“新生者”与其他人的绝对不同，从神对其子民的灵魂救赎的全然特殊的眷顾（这当然也**可以在“试炼”**里表现出来）来推断。《基督徒指南》I，页 165。

[64] 作为这点的特征性呈现，我们只消读读班扬本身——仍时而接近路德《基督徒的自由》的气氛（例如 *Of the Law and a Christian*，*Works of the Puritan Divines*，p. 254）——是如何历经曲折才总算能接受法利赛人与税吏的寓言即可得知（见讲道：The Pharisee and the Publican，op. cit.，p. 100 f.）。为什么法利赛人会被弃绝？他并未真正保守神的诫命。因为，他显然是个**宗派主义者**，只在乎外在的琐事与仪式（页 107）。但尤其是他把功绩归给自己，而且“像教友派那样”，滥用圣名为自己的美德感谢神，并以罪恶的方式仰赖这美德的价值（页 126），借此暗暗否定**神的恩宠拣选**（页 139f.）。因此，他的祷告是被造物神化，所以有罪。税吏则反之，如其告白的正直所显示的，是灵里的再生者，因为，就像清教将路德派的罪感加以独特缓和后所说的，“在正确且真诚的罪的意识下，必有恩宠**指望**的信念”（页 209）。

点。我们看到，禁欲尤其极力反对的是，**无拘无束地享受**人生及生命所提供的一切乐趣。此一特色最具代表性地呈现于关于《游艺条例》[65]的斗争里[66]：此条例由詹姆斯一世(1603—1625 年在位)与查理一世(1625—1649 年在位)明定为法律，明显为了达到压制清教的目的，而后者更下令此条例必须在所有的教会讲坛上宣读。对于国王以法律命令，星期日除上教堂礼拜的时间外，应允许民众有些娱乐活动一事，清教徒之所以那么激烈反抗，不仅因为圣日的安息被干扰，更因为这会使圣徒井然有序的生活样式受到有意的扰乱。但国王这方面之所以要借严惩来吓阻那些针对这游艺之合法性的一切攻击，目的不外是要粉碎那**反威权的**因而对于国家也是危险的**禁欲**倾向。君主—封建社会之对抗新兴的市民道德与反威权的禁欲集会而保护"享乐意欲者"，其情况犹如现今的资本主义社会之抵制劳动者的阶级道德与反威权的工会而保护"劳动意欲者"那样。对此，清教徒所护卫的是其决定性的特质，亦即禁欲生活样式的原则。除此之外，清教绝不是打从心眼里嫌恶游艺的，即使是教友派亦然。只是，游艺必须是为了使肉体活动力获得必要的休憩这个理性的目的。若游艺纯粹是全凭冲动想要恣意享乐的手段，那么在清教徒看来的确可疑，而且只要游艺变成纯粹的享乐手段，或者是基于竞技上的名誉心，或者激起竞赛的粗野本能或非理性欲望，那么理所当然是非加以拒斥不可的。让人背离职业劳动与宗教虔敬的**本能**享乐，不管是"贵族的"游艺活动，或一般庶民的流连舞池酒肆，都是理

---

[65] 《游艺条例》(*Book of Sports*)，或称《游艺诏》(*Declaration of Sports*)，英王詹姆斯一世专为兰开夏发布的诏令，其目的在解决清教徒与大都信奉天主教的乡绅之间就星期日娱乐问题所发生的争执。详见附录 8。——译注

[66] 例如收录于 Gardiner，*Constitutional Documents*。吾人可以将此一对付(反权威的)禁欲的斗争，相比拟于路易十四之迫害波尔罗亚尔修院与詹森派的举动。

性禁欲的仇敌[67]。

以此，对于宗教上并无直接价值的文化财，他们同样抱持着怀疑的态度，而且往往是敌视的。但这并不是说，清教的生活理想里带有轻蔑文化的蒙昧庸俗性。至少对于学问，情形正好相反——除了令人嫌恶的经院哲学之外。而且，清教运动的伟大代表人物均深受文艺复兴教养的熏陶。此一运动中的长老派人士的说教，洋溢着古典的引喻[68]，即使是激进派的人士，尽管对此并无好感，却也不排斥在神学论争上的那种博学。恐怕没有哪个地区曾像成立之初的新英格兰那一世代一样，拥有那么多的"大学毕业生"。来自对手的嘲讽，譬如巴特勒的《修提布雷斯》[69]，也正是针对着清教徒的学究派

[67] 在这方面，卡尔文的立场本质上较为温和，至少，就较优雅的贵族形式的享乐而言。圣经是唯一的界限。凡是恪守圣经并保有良心者，没有必要惶恐不安地紧盯着自己的任何享乐冲动。《基督教原理》第 10 章里关于这点的讨论（例如"即使是被视为非关必要而属享乐之事，我们也不必拒斥"），可能已为相当松弛的习惯打开了大门。对此，后来的追随者之所以仍勇猛精进，除了对于救赎确证的不安愈来愈大之外，更由于——我们在别处还要再加评论——在"战斗教会"的领域里，小市民成为卡尔文派伦理发展的担纲者这件事。

[68] 例如亚当斯(*Works of the Puritan Divines*, p. 3)在关于"神圣三姊妹"("但爱是其中最大的")的讲道开头便说：连帕里斯都把金苹果给了阿芙罗狄蒂！

金苹果选美的故事出自希腊罗马神话。金苹果上刻有"给最美丽的女人"，参与争夺的女神有天后赫拉、战神雅典娜和爱神阿芙罗狄蒂（即罗马人的维纳斯），特洛伊的王子帕里斯(Paris)被选为裁判。三位女神纷纷提出各种贿赂，最后帕里斯接受了阿芙罗狄蒂的条件——世界上最美丽的女子海伦——把金苹果给了她。根据荷马的史诗，此事引发了特洛伊战争。——译注

[69] 《修提布雷斯》(*Hudibras*)，17 世纪英国诗人巴特勒(Samuel Butler, 1612—1680)所作的长篇讽刺诗。此一诗篇由三部构成，于 1662—1678 年完成。诗中的主角修提布雷斯是个长老会骑士，率领他的侍从拉尔福(Ralpho)外出游侠。他们经常争论宗教问题，并在一连串的历险中，表现出无知、顽固和怯懦。故事显然从塞万提斯的《唐吉诃德》中得到启示。此诗的根本意图在抨击当时拥有强大势力的英国清教徒并揭发其伪善。——译注

头与练达的辩证本事。**部分**而言，这与其宗教上重视知识有关，而此种重视又是来自其对天主教的“信仰之默示”[70]所抱持的态度。然而，一涉及学问之外的文学[71]以及感官艺术的领域，情形就大不相同了。在此，禁欲当然有如严霜般降落在愉快的老英格兰的生活上。而且，严霜当头的，还不仅止于世俗的节日欢庆。清教徒对于一切带有“迷信”气息的事物都愤怒憎恨，不止憎恶所有巫术性或祭典性恩宠授与的残余痕迹，连基督教的圣诞节、五朔节[72]以及天真无邪的教会艺术行事，都要迫害。在荷兰，一种伟大且往往带有粗犷风味的写实主义艺术之所以还保有发展的空间[73]，不过是证明了，卡尔

---

[70] 信仰之默示(fides implicita)，指随时准备将自己的确信置于教会权威的规范下。与其相对者为信仰之宣示(fides explicita)，亦即公开的、个人性的承认教义。两者皆为天主教的术语。——译注

[71] 小说之类只会“浪费时间”，不该读(巴克斯特，《基督徒指南》I，页51右栏)。英国的伊丽莎白王朝之后，不止戏剧，就连抒情诗与民谣都枯竭了，这是众所周知的。形象艺术方面似乎并未遭到清教太大的压抑。但令人惊讶的是，原先显得非常优秀的音乐天份(英国在音乐史上绝非小角色)却消失到真空状态，此后，盎格鲁撒克逊民族在这方面，甚至至今，都是如此。在美国，除了黑人教会——如今成为教会“招牌”的职业歌手，波士顿的三一教会1904年即花费了一年8000美金的雇用费——我们多半只听到一种德国人的耳朵无法忍受的尖叫声，叫做“教会歌唱”(部分而言，荷兰的情形也相去不远)。

[72] 在荷兰也完全一样，如各宗教会议的记录所显示的(见Reitsma' schen Sammlung，VI，78，139及其他各处所见的关于五月树的决议)。

五朔节(May Day)，或称五月节。五月一日，中古和现代欧洲传统庆祝春季的节日，欢庆在漫长寒冬之后阳光普照大地。各地庆祝活动习俗不同，但最重要的活动一般包括：游园会上选出美女，称为“五月王后”，然后乘花车游行市街，作为春天的象征；竖立“五月柱”，在乡村草地的中央，用树叶装饰一根高柱，村民围绕五月柱歌舞，庆祝万物生长；拂晓时先到树林采花，用露水洗脸，据说有助皮肤美白。1889年国际社会主义者大会选出五月一日为国际劳动节。——译注

[73] “旧约的复兴”与虔敬派的取向——最终可以追溯到第二以赛亚及《诗篇》第22章的基督教对于艺术里的美的某些敌意的感觉——必然多所助长丑恶事

文派神权政治在短期支配后松解为平和的国家教会，同时卡尔文派的禁欲感召力也随之明显丧失之后，当地官方当局的风俗规制是多么不足以抵挡宫廷与贵族阶层（一种**坐食者**[74]阶层）的影响以及富裕起来的小市民的生活享乐追求[75]。剧院也是清教徒所拒斥的[76]，并且由于全面摒除色情与裸露，激进的观点也无从存在于文学与艺术里。为了全力提振平实的目标效用而抵制任何艺术题材的运用，“无聊”、“多余”[77]、“虚浮”等概念随时可以信手拈来，套用在非理性、无目

（接上页注）物成为艺术对象的倾向；类似的，清教之拒斥被造物神化也起了共同的作用。不过，细节上一切都还不怎么确定。在罗马教会里，完全相异的（煽动的）动机导致了类似的外在现象，但对艺术则造成完全不同的结果。但凡站在林布兰的“扫罗与大卫”（收藏在海牙莫里斯宫皇家绘画陈列馆）之前的人，相信都可以直接感受到清教情感的强大影响。诺曼的《林布兰》（1906）对于荷兰文化影响力的精彩分析，在关于禁欲的基督新教到底在多大程度上对于艺术起了积极助长作用的问题上，或许已给了我们截至目前所能够得知的充分说明。

诺曼（Carl Neumann，1860—1934），德国艺术史家，任教于海德堡大学。——译注

[74] 坐食者（Rentner）一字来自 Rente，其意为所有定期收入的总称，不管是地租、股票利息、资本利息或其他任何收入。不过如薪俸等需要靠实际劳动才能取得的收入，不得称为 Rente。所谓“坐食者”即指依靠此种收入生活的人，因此接近“不劳而获者”之意。——译注

[75] 韦伯的注释，讨论清教对荷兰的影响。详见附录 4。

[76] 这点不禁令人想起，当莎士比亚还在世时，而且就在其度过晚年的所在地，清教市府当局关闭了 Stratford-on-Avon 的剧院（莎士比亚不时表现出他对清教徒的憎恨与鄙夷）。直到 1777 年，伯明翰市都还以助长“怠惰”因而不利商业为由，拒发许可给剧院（Ashely, *Birmingham Trade and Commerce*, 1913, p. 7 f.）。

[77] 此时，具决定性的是，对清教徒而言，**只有**非此即彼的问题：是神的意志，或是被造物的虚荣。所以，对他而言不可能有“无所谓”的情形存在。前面提过，**卡尔文**在这方面的看法是不同的：吃什么、穿什么，只要不致于使灵魂因欲望之力而受奴役，其实无所谓。摆脱“现世”的自由应表现于——如耶稣

标因此乃非禁欲的、非为增耀神而是增耀人的行为表现上。在涉及个人的直接装饰方面,例如服装[78],这点尤其显著。他们强烈倾向于生活模式的齐一化,从而助长了今日资本主义对于生产“规格化”的关注[79],其思想基础则在于拒斥“被造物神化”[80]。当然,我们不可或忘,清教是个包含种种矛盾在内的世界,其领导人物对于不朽的艺术作品所具有的本能鉴赏力,确实比“保皇党”的生活氛围里所见的还要来得高明[81],

(接上页注)会士那样——不在乎,但在卡尔文则意指,不执著、无欲求地使用地上供给的财货(《基督教原理》初版,页409ff.)——这立场实际上,比起其后裔的严谨派所持的,显然更接近于路德派。

[78] 教友派在这方面的态度是众所周知的。早在17世纪初,阿姆斯特丹的流亡者教团便因一个牧师的妻子穿戴流行的帽子与衣服而袭卷在十年之久的骇人风暴里(生动地描述于 Dexter, *Congregationalism of the Last 300 Years*)。桑福特(前引书)已指出,现今男士的“发型”就是可笑的“圆颅党”发型,而同样可笑的清教男士服装,在根本原则上和现今的服装是一个模样。

[79] 关于这点,参见先前引用过的 Veblen, *The Theory of Business Enterprise*。

[80] 我们一再地回到这个观点上。从这观点,像下面这样的话便得以理解:“在你自己、子女与朋友身上花下每一分钱,都必须如同出于神的命令,为要侍奉他并讨他欢喜。切切注意,否则,像小偷般肉欲的自己,不会为神留下一丁点。”(巴克斯特,《基督徒指南》I,页108)关键点在于:“凡为**个人的**目的而花费,都是**袖手不顾**侍奉神的荣光的。”

[81] 譬如人们通常很有道理地便会想起(一如道登,前引书),克伦威尔抢救拉菲尔的画作与曼特尼亚(Mantegna)的《凯撒的胜利》以免于毁损,而查理二世则试图卖掉它们。众所周知,王政复辟时期的社会,对于英国的国民文学,要不是极为冷漠,就是根本排斥。事实上,凡尔赛的影响在各处的宫廷里无比辉煌。压抑日常生活的天真享乐,对于清教及在其训练下的人当中最佳类型的精神所产生的影响,若要详细加以分析,实非我们这个简要描述的范围内所能担负的任务。厄文(Washington Irving, *Bracebridge Hall*, 1822)以日常英语的口气表达了这样的影响:“它(厄文意指政治自由,而我们则说清教)显现出的不是**空想**(fancy)的游戏,而是**构想**(imagination)的力量。”我们只消想想**苏格兰人**在学术、文学、技术发明及英国的经济生活当中的地位,便能

像伦勃朗[82]那样一个独一无二的天才，尽管其"德性"在清教之神的眼前根本不配什么恩宠，然其创作方向却全然本质性地受到其教派环境的制约[83]。然而，这些矛盾并未使整体局面有所改变。清教生活氛围的后续深耕所能促进而且事实上的确也有所助益的，是人格的强力向内深化，而且主要是对文学产生良好的作用，只是直到后续的世代才能领会到这样的效用。

在此我们无法详论清教在所有这些方面的影响，不过倒想提醒一点，亦即纯粹供应审美或游艺之乐的文化财，无论如何只能在一个特征性的限制下才容许加以享用，那就是**不可花费分文**。人只不过是因神的恩宠而被托付以财货的管事，他必须像圣经譬喻里的仆人，对所受托的每一分钱都得有所交代[84]，钱的花费若不是为了神的荣耀而是为了自己享乐的目的，至少是有嫌疑的[85]。至今，只消睁眼一瞧，有谁不会碰上抱持着这种想法的人[86]？人对于托付给自己的

(接上页注)充分感觉，厄文的这个定调实为一语中的，虽然稍微狭隘了些。至于其之于技术与经验科学的发展所具的意义，此处姑且不论。其中的关联在在表现于日常生活里，例如对教友派来说，被容许的"休闲"是(依巴克莱的说法)：拜访友人、阅读历史著作、**数学与物理实验**、园艺、讨论经济或其他方面的世俗事务等。其道理已于前文说明。

[82] 伦勃朗(Rembrandt，1606—1669)，荷兰画家。详见附录 13。——译注

[83] 诺曼的《伦勃朗》已作了精彩分析，可以和上述所论相较参考。

[84] 巴克斯特，《基督徒指南》I，页 108 如此说。

[85] 例如胡奇森在其寡妻执笔下的传记里的著名陈述(经常被引用，例如桑福特，前引书页 57)。在详述了他的骑士美德与欢乐快活的性格之后，接着说："他在生活习惯上极为简约整洁、彬彬有礼，而且非常乐于其中；但他很早就**不再穿戴任何昂贵的服饰**……"下面这位开明且有教养的清教仕女的理想也相当雷同，唯只悭吝于两件事，一是时间，二是为"虚华"与游乐的花费——记述于巴克斯特的 Mary Hammer 葬礼演说辞(*Works of the Puritan Divines*，p. 533)。

胡奇森(Colonel John Hutchinson，1615—1664)，著名的英国清教徒领袖之一，清教内战中的要角。曾为克伦威尔得力助手，不过在克伦威尔登上护国主一职掌握独裁权力时与其决裂。查理二世复辟后死于狱中。他的妻子

财产负有**义务**的思想，亦即将自己当作是服事这钱财的管事甚或是“营利机器”的想法，有如冰冷重担压在人们的生活上。**只要**禁欲的生活态度经得起试炼，那么财产越是巨大，责任感就越是沉重，亦即有责任要为神的荣耀而一直保有这财产，并借着不休止的劳动来增益这财产。此种生活方式的起源，如同近代资本主义精神的许多构成因素，在某些根源上可追溯到中世纪[87]，但直到禁欲的基督新教的论辩当中，才找到其首尾一贯的伦理基础。这对资本主义发展所具的意义是十分明显的[88]。

(接上页注)Lady Lucy Apsley Hutchinson 曾写过一本有关内战的书。韦伯此处提到的是 Lucy Hutchinson, *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson, to which are Added the Letters and Other Papers*, revised by C. H. Firth (two volumes, London, 1885)。——译注

[86] 除了其他**许多**的例子，我特别想起一位事业上极为成功且晚年坐拥庞大财富的企业家。当他因严重的消化不良而接受治疗时，医生建议他每日服食几颗牡蛎，但这医嘱对他来说却异常滞碍难行，另一方面，若从他在生前就捐赠巨款给慈善事业并且“出手大方”看来，这无非是那种“禁欲的”意识之遗绪，亦即，认为自己**享用**财产是道德上可疑的，与“吝啬”毫不相干。

[87] 工场、店铺、一般而言“营业”与私人住所的**分离**，商号与姓氏的**分离**，营业资本与个人财产的**分离**，以及将“事业”(首先至少是公司财产)转化为一种“神秘团体”(corpus mysticum)的倾向，全都是顺此方向进行。参见本人的论文“Handelsgesellschaften im Mittelalter,” *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, S. 312 ff.。

[88] 桑巴特在其《近代资本主义》(1. Aufl.)当中已适切指出此一特征性的现象。要注意的是，财富的累积是出自两个相当不同的心理来源。其一，自湮远的古代起即具影响力，并且以创设基金、家族财产、信托遗赠等方式而更具纯粹且清楚的姿态，性质如同本来那种想在尚未丧失财产上的分量时即迎接死亡的努力，或者尤其是如同想要让“营业”确实存续下去——即使会损害到拥有继承权的多数子女的个人利益——的努力。在**这样的**情况下，除了想要即使在来世也在自己所创造出来事物当中过理想生活的愿望之外，还牵涉维持“家族名誉”的问题，亦即为了创建者人格扩大的虚荣，总而言之，根本上无非是自我中心的目标。这和**我们**此处所处理的“市民的”财富

我们可以总括前文的要点如下：基督新教的入世禁欲举其全力抵制财产的自由**享乐**，勒紧**消费**，特别是奢侈消费。反之，在心理效果上，将**财货的取得**从传统主义的伦理屏障中解放出来，解开利得追求的枷锁，不止使之合法化，而且（在上述意味下）直接视为神的旨意。除了清教徒，伟大的教友派辩护者巴克莱也明白证言，对抗肉体欲望与外物执著的斗争，**绝非**针对理性**营利**的斗争，而是对抗财产之非理性使用的斗争。这点尤其是针对非常接近封建意识的那种该被谴责为被造物神化的、注重奢侈**虚荣**的形态[89]，因为该受珍视的，反倒是神所属意的那种为了个人与群体的生活目的而将财产做理性且功利的使用。这并不是要强迫有产者**苦行**[90]，而是要求他们把财产运用在必要的、**实际上有用的**事情上。"**舒适**"的概念以独特的方式紧箍住伦理上许可的使用目的之范围，而我们在这一整个人生观最为首尾一贯的代表者——教友派信徒身上，最早也最清楚看到贴合此一概念的生活方式的发展，自然一点也不觉意外。对照于封建骑士风的华丽光鲜——经济基础既不稳固，却又宁舍平实简朴，偏爱悭吝优雅——他们实以市民"家庭"的清白且扎实的幸

（接上页注）累积的动机，完全是两回事。在此，"你要断念、断念"的禁欲命题，转化为"你要营利、营利"的资本主义的积极命题，以其非理性之姿，直截且纯粹作为一种无上命令，站在我们的面前。在清教徒来说，动机唯其是神的荣光与自己的义务，而非人类的虚荣；在今日则只是对"职业"的义务。凡乐于生动地想象某一思想的极端归结者，不妨让某些美国百万富翁的理论浮现心头：人不应把赚来的千金万贯遗留给子女，以免此种必须付出血汗才赢得的道德善行，离己远扬而去。如今，这当然只不过是个"理论的"泡沫。

[89] 就像我们必须一再强调的，这是最后的、决定性的宗教动机（伴随着扼杀肉欲的纯粹禁欲立场），特别明白地表现在教友派里。

[90] 巴克斯特也拒斥这点（《圣徒的永恒安息》，页 12），动机和耶稣会一样：必须供给肉体必要的需求，否则人将成为肉体的奴隶。

福为理想[91]。

在私人经济财富的**生产方面**，禁欲仇视的是不公正与纯粹**冲动性的**物欲，因为，此种物欲乃是被称之为“贪婪”、“拜金主义”而应加以拒斥的，换言之，就是以致富为终极目的而追求财富。因为，财富本身就是诱惑。不过，正是在这点上，禁欲是种“常求善又常生恶”的力量[92]——所谓恶，就是指这力量“造作出”财富及其诱惑。就禁欲看来——如同旧约的观点，以及完全从“善功”的伦理评价来加以类推，将财富的追求视同为目的本身是极不可饶恕的，然而财富的获得，作为职业劳动的成果，则是神的祝福。更重要的是，将孜孜不倦、持之以恒且系统性的世俗职业劳动，在宗教上评价为至高的禁欲手段，同时也是再生者及其信仰纯正最为确实且最昭彰显著的证明，必然成为本文称之为资本主义“精神”的人生观之得以扩展所能想见的最有力杠杆[93]。若我们再把上述那种消费的抑制与营利枷锁

---

[91] 这个理想，特别在教友派里，早在其最初发展时期就已出现，正如韦格登(Weingarten)在其著作 Die *Revolutionskirchen Englands* 里已揭橥重要的各点。巴克莱的深入讨论(前引书页 519)，也相当透彻地显露这点。必须避免的是：(1)被造物的虚荣，亦即，所有的虚饰、浮夸及使用毫无实际目的或只因稀有(也就是出于虚荣心)而被珍现的东西；(2)财富的不符良心的使用，亦即，相较于生活所必需与将来的考虑，为那些不是那么紧要的东西**不成比例地**支出，换言之，教友派信徒可说是活生生的“边际效用法则”。“被造物的适度使用”是完全不成问题的，**特别是**可以讲究物品的品质与耐用，只要不致于“虚荣”。关于所有这些，参见 *Morgenblatt für gebildete Leser*, 1846, Nr. 216 ff.(特别是，关于教友派里舒适与财货扎实的观念，参见 Schneckenburger, *Vorlesungen*, S. 96 f.)。

[92] 韦伯此处改用了歌德《浮士德》里的台词，《浮士德》第一部“书斋”(上)一幕里，(魔鬼)靡非斯陀对自己的描述是：“我是那种力量的一体，它常常想的是恶而常常作的是善。”(董问樵译)——译注

[93] 我们前面说过，对于宗教运动的阶级条件的问题，**此处**不予深论(相关问题参见《世界宗教的经济伦理》)。不过，为了了解例如巴克斯特，这位我们在

的解除合而观之，那么其外在的结果是相当了然的；亦即，**通过禁欲的强制节约**而导致**资本形成**[94]。阻止收入的消费使用，必然促使收入可作生产利用，亦即用来**投资**。此一作用到底有多强，自然无法以数字精确地估量。但在新英格兰，这层关联是如此的明显，以致无以逃过卓越如道尔这位史家的法眼[95]。又如在荷兰，严正的卡尔文派在此地真正的支配不过七年，然而宗教上较认真热诚的圈子仍保持极为简朴的生活，加上拥有巨大的财富，导致一种格外有力的

(接上页注)此多所引用的作者，并未以当时的“布尔乔亚”的眼光来看待事情，只消回想一下，甚至在他来说，在为神所喜的职业排行榜上，紧跟着学识人的职业之后，首先就是农民，然后依次是海员、布商、书商、裁缝等林林总总即可。还有，这儿说的“海员”(mariners，相当具特征性的)，恐怕除了船员之外，至少还包括渔夫。在这点上，犹太律典里的许多文句倒是与此大有出入。例如 Wünsche, *Babylonische Talmud*, II, S. 20 f. 所引拉比伊利沙(Eleasar)的话，尽管未必前后一贯，但总之就是说：营利要比农耕好(在 II,2, S. 68 当中，建议人聪明的投资方式是：土地 1/3，商品 1/3，现金 1/3)。

对那些若无经济的(遗憾的是人们仍称之为“唯物论的”)解释，即无法令其因果的良心释怀者，在此有些话要说：我认为经济发展对于宗教思想的命运所产生的影响实具重大意义，而且后面会试图说明，在我们的关联里，两者的适应过程与关系是以何种姿态展现的。只不过，那些宗教思想总之不可能从“经济的”物事**演绎**出来。它们**本身**，无可置疑的，毋宁是“国民性”最强大的形成要素，而且纯然有自己的固有法则性与不可抗的力量。此外，最重大的差异——例如路德派与卡尔文派之间的差异，如若事关非宗教因素的影响，那么主要也是来自**政治**的作用(而非经济)。

[94] 当伯恩斯坦在我们前引的论文里(前引书，页 625、681)说“禁欲是一种市民的美德”，指的就是这个意思。**最早**就此一重要关联而论者，究属他的论述。只是，这个关联比他所推想的还要来得牵涉广泛。因为，不光只是资本积累，而是整体职业生活的禁欲的理性化，才是决定性关键。就美国殖民地而言，清教的北方，由于“禁欲的强制节约”而寻求投资出口的资本总是充斥着，与南方的情形恰成对比，道尔业已清楚强调。

道尔(John Andrew Doyle, 1844—1907)，英国史家。最重要的作品是《美国的英国人殖民地》(*The English Colonies in America*, 5vols, 1882—1907)，此外还参与了《剑桥现代史》的编写工作。——译注

[95] 道尔，《美国的英国人殖民地》II，第一章。新英格兰从殖民地建立的最初世

资本累积趋势[96]。还有,市民的财产“贵族化”的倾向,在任何时代、任何地方都曾出现,而且至今仍在我们这儿蓬勃发展,可是由于清教对于封建生活形态的厌恶,此一倾向必然大受阻挠,这是极为明显的。17世纪的英国重商主义作家即推论,荷兰的资本力量之所以优于英国,是因为在那儿并不像英国这样,通常把新赚取的财富投资在土地上——因为这不仅涉及土地买卖而已——而且还转而采用封建的生活习惯企求贵族化,也因此未能让财富作资本主义的利用[97]。清教也不乏珍视**农业**为非常重要且特别有益于宗教虔诚的一

(接上页注)代起,即有公司形态的铁工场(1643年)、供应市场的织布厂(1659年)存在(其他手工业也非常发达),这从纯经济观点看来,是种时代倒错,和南方的情形及虽非卡尔文派但十足享有良心自由的罗得岛形成极为显著的对比。后者虽拥有优良的港口,但直到1686年,州长和议会的报告里仍说:“经贸上的大障碍是我们这儿欠缺商人与大地主。”(Arnold, *History of the State of Rhode Island*, p. 490)事实上,毋庸置疑的是,在清教抑制消费的影响下,被节约下来的资本不得不一再地寻求再投资的机会,亦促成了此种情形。至于教会纪律亦在其中扮演了角色一事,此处尚无暇论及。

[96] 然而这个圈子的人数在荷兰当然也急遽地减少,见 Busken-Huet, *op. cit.*, chap. 3, 4 的叙述便可明白。不过,即使就西伐利亚和平条约签订之后的情形而言,普林斯特仍说:“荷兰人卖得多、花得少。”(*Handboek der geschiedenis van het vaderland*, 3. ed., § 303 Anm., S. 254)。

西伐利亚和平条约(Peace of Westphalia),签订于1648年,结束了欧洲自1618年以来的三十年战争(Thirty Years' War)。三十年战争的起因相当复杂,不过,其中也包含了基督新教与天主教的对抗。此一条约基本上则承认了彼此的势力范围,换言之,一个教会——梵蒂冈的教宗为上帝在人间唯一之代表——的理想,至此遂告破灭。——译注

[97] 关于英国,例如 Ranke, *Englische Geschichte*, IV, S. 197 引用了一位保皇党贵族的陈情书。在查理二世进入伦敦城时被提出的这份陈情书上呼吁,立法禁止以市民的资本来获取土地产业,并借此迫使它转向商业。荷兰的“regents”(城市贵族)之所以是有别于城市的市民新贵的一种“身份”,便是在于其购入古来的骑士领地(参见 Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog* 引用1652年的陈情书,抱怨城市贵族已成坐食者,而不再是商人了)。

个营利部门，然而(例如在巴克斯特看来)这并不是就地主而是就自耕农与佃农而言，而且在18世纪时，这也不是就农庄贵族而是就"理性的"**农业经营者**而言[98]。英国社会自17世纪以来即呈现出，"贵族地主阶层"(Squirearchie)，即"愉快的老英格兰"的担纲者与社会势力起伏相当大的各种清教徒圈子，这两者的矛盾[99]。前者悠游于自然天真的人生欢乐，后者则是严格律己、保守自制且循规蹈矩地恪遵伦理，这两种特性至今仍并肩共存于英国"民族性"的形象里[100]。同样的，北美殖民地的早期历史中贯穿着，借长期契约工人的劳动力维持大庄园且乐于享受封建贵族生活的"冒险家"与具有市民独特心态的清教徒两者之间强烈鲜明的对比[101]。

(接上页注)这个圈子当然从未打从心里信奉严正的卡尔文派信仰。17世纪下半叶荷兰广大的市民阶层竞逐头衔与晋升贵族的那种恶名昭彰的热潮，显示出至少就**这个**时期而言，有关英国与荷兰两国情况的比较对照，必须要十分小心才能采纳。世袭化的货币资产之强大，在此挫折了禁欲的精神。

[98] 在英国，随着市民资本之大举购入土地资产而来的，是英国农业的大兴盛时期。

[99] 甚至直到本世纪，国教派的地主拒绝非国教派信徒为其佃农的情形并不少见(目前，两派教会的势力大概旗鼓相当，以前，非国教派总是少数)。

[100] 李维在最近发表的论文里正确提醒我们，从英国国民的许多特征里归结出来的"民族素质"看来，英国人接受禁欲风格与市民道德的取向，比其他民族来，毋宁是**较低的**，粗俗且痛快的生活享乐才是(现在仍是)其根本特质(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*，46，S. 605 f.)。清教的禁欲于其最盛时期，在**适切调教**其信徒身上的这种民族素质一事上，展现出其惊人的强大力量。

[101] 此种对比一再呈现于道尔的叙述里。在清教徒的生活态度上，宗教动机经常发挥决定性力量(当然并非总是**唯一**具决定性的)。对于士绅的移民到麻萨诸塞州一事，殖民地在温索洛普(John Winthrop，麻萨诸塞州首任总督)的领导下倾向于，**唯有当**这些士绅，即使是世袭贵族的高贵门第，加入**教会**时，才予准许。为了教会风纪，殖民地采取**排他性的**移民政策(新罕布什尔与缅因的殖民是由国教派的大商人进行的，他们在那儿投资设立大型畜牧农场。

举凡清教人生观的力量所及之处，无论在何种情况下，都有助于市民的、经济上**理性的**生活样式的倾向——这比单是促进资本形成自然是重要得多。清教的人生观实为此种生活样式之最根本的尤其是唯一首尾一贯的担纲者，守护着近代“经济人”的摇篮。当然，此种清教的人生理想，在面对那连清教徒自己都十分熟稔的财富的“诱惑”如此巨大的考验下，也会有动摇的时刻。我们经常发现，清教精神最为纯正的信奉者，是属于**正在兴起中**的小市民与农民阶层[102]，而“富裕的人”(beati possidentes)，即使是教友派信徒，却倾向背弃昔日的理想[103]。正如入世禁欲的先驱者中世纪修道院里的禁欲所一再遭遇的命运一样：在生活规律严格且节制消费的中世纪修院里，理性的经济营运一旦充分发挥其效用时，所获取的财富不是直接——像教会分裂之前那样——朝着贵族化的方向堕落，就是使修道院的纪律濒临崩溃的危机，以致必须着手那一再反复的“宗教改革”。事实上，修院纪律的整部历史，在某种意义上，就是与

[接上页注]与清教徒间的社会连系非常有限)。关于新英格兰人的强烈“利润欲”，1632 年已听到非难之声(参见例如 Weeden, *Economic and Social Histroy of New England*, I, p. 125)。

[102] 佩蒂(前引书)业已强调这点，而且当时所有的史料特别说到清教**诸教派**(洗礼派、教友派、门诺派等)**的信徒**时，毫无例外地直指他们部分是无产者，部分是小资产阶层，并且将他们对比于大商人贵族与金融冒险家。不过，正是从这个小资产阶层，而不是从那些大金融业者——独占资本家、御用商人、御用贷款人、殖民地企业家、公司发起人等——的手上，打造出西方资本主义的**特色独到**所在：工业劳动的市民的私经济的组织(参见例如Unwin, *Industrial Organization in the 16th and 17th Centuries*, London, 1914, p. 196 ff.)。至于当时人本身亦深知此种对比一事，参见 Parker, *Discourse Concerning Puritans*, 1641，其中同时也强调投机的筹划者与廷臣间的敌对关系。

[103] 关于这是以何种方式表现于 18 世纪的宾州政治上，特别是在独立战争期间，见 Sharpless, *A Quaker Experiment in Government Philadelphia*, 1902。

财富世俗化的问题相抗争的循环史。清教的入世禁欲亦是如此，而规模更大。18世纪末英国工业兴盛前夕，卫理公会强大的“信仰复兴”，足可与此种修院改革相比拟。此处我们或可引一段卫斯理自己的文章[104]，来为以上我们所说的林林总总作个结尾。因为这段文章显示，禁欲运动的领袖本身是如此充分了解本文所述看似相当矛盾的关联，并且完全是以本文所铺陈的意义来加以了解[105]。他写道：

“我觉得，举凡财富增加之处，宗教素质即等比例地减少。所以，按道理，我不知道有什么办法能使真正的宗教复兴长长久久。因为宗教**必然**产生勤劳与节俭，而这两者无疑又产生财富。但财富一增加，傲慢、激情和各形各色的现世爱执也随之增加。那么，卫理公会这个心灵的宗教，尽管现在有如青翠的月桂树欣欣向荣，但如何才能使它长保此态呢？由于卫理公会信徒在各处都是既勤奋又节俭，所以财富也增加了。相应的，他们的傲慢、激情、肉欲、眼色和生活的志得意满也随之高涨。如此一来，宗教的形式是保持住了，

---

[104] 这段文章引自 Southey, *Life of Wesley*, chap. 29 (2nd American ed., II, p. 308)。我本不知此文，承蒙阿胥莱(Ashley)教授来信示知(1913年)。托洛尔区(为参考目的我告知他此文)已数度引用。

[105] 当时的运动领导人及其同时代人，对于自己所做的事以及所冒的风险，可谓了然于心，现在凡是想要比他们**本身**对此问题有更多的认识且更加有慧见者，我建议他们应该读读此文。对于完全无可争议而且迄今也未被任何人异议过的事实，实在没道理——如一些批判我的人那样——轻率地横加批驳，遗憾的是事情竟至于此，而我不过是对这些事实的内在驱动力稍做深入的探讨罢了。17世纪时，谁也没有怀疑过这些关联的存在(参见 Manley, *Usury of 6 Per Cent. Examined*, 1669, p. 137)。除了前面征引过的近代著述者之外，诗人海涅(Heinrich Heine)与济慈，学者代表如麦考莱、康宁汉(Cunningham)、罗杰(Rogers)，或者作家如阿诺德，全都视此为自明之理。相关最新的文献，见 Ashley, *Birmingham Industry and Commerce*, 1913。他在当时的信件中表示完全同意我的看法。关于整体问题，可参见本章注[100]所引李维的论文。

但精神却迅速消失。难道没法防止吗——纯正宗教的这种持续沉沦？我们是不该阻止人们勤奋与节俭；**我们必须勉励所有基督徒赚取一切他们所能赚取的，节省一切他们所能节省的；也就是说，事实上，变成富有**。"（他接着劝告，凡是"赚取一切他们所能赚取的，节省一切他们所能节省的"人，也应该"给予一切他们所能给予的"，如此才能添加神的恩宠并累积天上的财富。）——我们看到，他将我们此处所要阐明的关联，巨细靡遗地表达了出来[106]。

那些强而有力的宗教运动——对于经济发展的意义首要在于其禁欲的**教育**作用——全面展现出**经济上的**影响力，正如卫斯理此处所说的，通常是在**纯正**宗教热潮已经过了巅峰之时，也就是追求天国的奋斗开始慢慢消解成冷静的职业道德，宗教的根基逐渐枯萎，并且被功利的现世执著所取代，换言之，套句道登[107]的话，就是在民众的想象中，班扬所描绘的那个内心孤独、匆匆穿过"虚荣之市"、奋力赶往天国的"朝圣者"，被《鲁滨孙漂流记》[108]里兼任传道工作的**孤独的经济人**所取代[109]。后来，当"兼顾**两个**世界"（to make the best of both worlds）的原则胜出时，结果必然亦如道登所指出的，纯善的良心就只能变成享受舒适的资产阶级生活的一种手段，正如"纯善

---

[106] 此一关联莫不为古典时期的清教徒所熟知，最能证明这点的，恐怕莫过于班扬作品里的"爱钱先生"如此论说："**为了富有**，譬如说为了增加客户，人不妨信教。"因为，不管是**为了什么目的**而信教，都是一样的（J. Bunyan, *Pilgrims Progress*, Tauchnitz Ed. , p. 114）。

[107] 道登（Edward Dowden, 1843—1913），爱尔兰文学评论家、诗人，曾任教于英国剑桥、牛津等大学。以莎士比亚的研究闻名于世，也写过宗教方面的作品《清教与安立甘派》（*Puritan and Anglican*, 1900）。——译注

[108] 《鲁宾孙漂流记》（*Robinson Crusoe*, 1719—1722），脍炙人口的荒岛历险小说。作者笛福（Daniel Defoe, 1660—1731），曾被誉为英国小说和报刊文学之父。——译注

[109] 笛福是热心的非国教派信徒。

的良心是柔软的枕头"这句德国俗谚所巧妙传达出的意思[110]。然而,充满宗教气息的17世纪所遗留给下一个功利世代的,最重要莫过于在营利上的惊人的纯良之心——我们很可以说,一种**法利赛式的**[111]纯正良心——只要一切都是出之以合法形式的话。"总非上帝所喜"那样的想法[112],消失得无影无踪[113]。独特的**市民职业风格**(bürgliches Berufsethos)业已形成。市民阶级的企业家,只要守住形式正当的范畴、道德行为没有瑕疵、财富的使用无可非议,那么他就能以充满神的恩宠受到神明显可见的祝福之意识,来从事其营利的追求,而且也**应该**这么做。不止如此,宗教的禁欲力量又将冷静、有良心、工作能力特强、坚信劳动乃神所喜的人生目的的劳动者交在他的手中[114]。这力量让他安然确信,现世财货的分配不均乃神之具有特殊用意的安排,借着此种差别,正如通过特殊的恩宠,神有他

---

[110] 纯善的良心是柔软的枕头(Ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen),意思是"问心无愧,高枕无忧"。——译注

[111] 法利赛人(Pharisees),约自前2世纪起活跃于犹太教内的有力派别。详见附录16。——译注

[112] 参见本书第一部第一卷第二章注㉞。——译注

[113] 史宾纳也是(《神学思辨》,页426、429、432),虽然他认为商人的职业充满了诱惑与陷阱,但在回答某个问题时作了以下的说明:"我很高兴看到,在有关商业这件事上,亲爱的友人无所迟疑,而是认定它为一种生活方式,既可以为人类带来利益,又可以依神的圣意实践爱。"在另一处则以重商主义的论点更进一步诠释这点。史宾纳有时会十足路德派地指称,富有的欲望——依《提摩太前书》6:8、9及援引《西拉书》——为主要的陷阱,所以应该绝对拒斥,并采取"生计的立场"(《神学思辨》III,页435),另一方面,他又借着再洗礼派系诸教派人士既繁荣发达却也过着受神祝福的正直生活为例,来修正那样的立场(参见本章注㊶)。作为勤奋的职业劳动的**结果**,财富对他而言也并不是危险的。但由于路德派的影响,他的立场并没有巴克斯特那样首尾一贯。

[114] 巴克斯特(前引书,II,页16)劝人不要雇用"迟钝、冷漠、懒散、多欲且怠惰的人"来当"仆人",而优先选择"信仰虔诚的"仆人。这不光是因为"没有信仰

奥秘的、非人所能了解的目的要完成[115]。卡尔文有句经常被引用的话:"民众",亦即劳动者与手工匠大众,只有在贫穷中才会继续顺服于神[116]。荷兰人(彼得库尔及其他一些人)将这句话"世俗化"为:人民大众唯有受迫于贫困时才肯劳动;而资本主义经济主要调性之一的这番定式化,后来便汇入到低工资的"生产性"这个理论的洪流里。在此,正如我们一再观察到的发展模式,当思想的宗教根基枯死之后,功利的倾向不知不觉地潜入称雄。中世纪的伦理何止是容忍乞讨,根本就是对托钵僧团的乞讨行为大加赞赏[117]。即使俗世的乞丐,也因为他们给了有产者借慈善而积善功的机会,所以经常被当作是一种"身份"来对待。连斯图亚特王朝时英国国教会的社会伦理,在精神上也非常接近这种态度。直到清教徒的禁欲参与使那

(接上页注)的"仆人不过是"表里不一的仆人",而尤其是因为"真正信仰虔诚的仆人会因顺从神而做你一切的工,就好象神自己命令他这么做"。而其他人则倾向于"不把它当作良心上什么大不了的事"。反过来,在劳动者这一方,其救赎的标志并不是外在的信仰告白,而是"尽其义务的良心"。我们看到,神的利益与雇主的利益在此奇妙地混同起来。史宾纳(《神学思辨》III,页 272)一方面强力劝导人要花时间想念神,但又认为劳动者应该满足于最低限度的自由时间(甚至是礼拜天)无非是自明之理。英国的著述者称基督新教的移民者为"熟练劳动的开拓者",实非虚言。其他例证参见 H. Levy, *Die Grundlagen des öknomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, S. 53。

[115] 依人类的判准,只有少数人得救的"不公平的"预定,和同样不公平的但同是神意所定的财富分配,两者之间的模拟是再明白也不过的了。参见洪贝克,前引书,页 153。再者,巴克斯特(前引书,I,页 380)也认为贫穷往往是怠惰之罪的征候。

[116] 亚当斯(*Works of the Puritan Divines*, p. 158)也认为,神之所以让那么多人处于贫困,可能特别是因为他知道,他们无法抵挡随财富而来的诱惑,因为财富往往只会让人失去信仰。

[117] 托钵僧团(mendicant),天主教修会之一,这类修会的修士发愿守贫,靠乞讨募化或慈善捐赠为生。详见附录 12。——译注

苛刻的英国济贫法[118]成立时，才让这局面有了根本的改变。之所以如此，不外乎是因为基督新教诸教派与严格的清教诸教团内部当中，事实上根本就**不知**乞讨为何物[119]。

另一方面，从劳动者这一侧来看，例如虔敬派的钦岑朵夫宗派，就赞美不求利得而忠于职业的劳动者，认为他们是以使徒为人生的榜样[120]，亦即具有耶稣门徒的卡理斯玛[121]。再洗礼派早期也盛行同样的想法，只是更为激烈。当然，基督教几乎**所有**宗派的整体禁欲著作，全都弥漫着这样的观点：生活上并无其他机会的人，即使工资低也仍旧忠实地劳动，这是最为神所喜的。**在这点上**，基督新教的禁欲并未带来任何新的东西。虽然如此，它不仅最强而有力地深化了此一观点，而且为此思想规范创造出使其影响力得以发挥出来的、**最具关键性的**一股力量，亦即借着认定此种劳动为**天职**、为确证恩宠状态最好的——最终往往变成**唯一的**——手段的这种想法，所产生出来的那种心理的**驱动力**(Antrieb)[122]。另一方面，基督新教的禁

---

[118] 济贫法(Poor Laws)，详见附录17。——译注

[119] 见本章注㊽及该处所引李维的著作。任何讨论里都述及同样的事情，譬如曼雷(Manley)关于休格诺教徒的讨论。

[120] 英国亦不乏相同的情形。例如那儿有个虔敬派是以 William Law, *Serious Call* (1728)为起点，宣扬**守贫**、守贞及(原先还包括在内的)与世俗隔绝的教说。

[121] 卡理斯玛(charisma)，这个字眼在此用来表示某种人格特质；某些人因具有这个特质而被认为是超凡的，禀赋着超自然以及超人的或至少是特殊的力量或品质。这是普通人所不能具有的。它们具有神圣或至少表率的特性。某些人因具有这些特质而被视为“**领袖**”(Fhrer)。参见韦伯，《经济与社会·支配的类型》第一部第三卷第四章。——译注

[122] 巴克斯特在基德明斯特的活动——当他最初造访时，那儿的教会已堕落无比，而他的传道成果则是教会司牧史上空前未见的——同时是个典型的范例：显示出禁欲是**如何**教育大众胜任劳动，或者，以马克思主义的说法，胜任“剩余价值”的生产，并且**因此才**使得他们**有可能**被利用于资本主义的劳动

欲又视企业家的营利为“天职”，从而正当化了这种特殊劳动意欲的剥削利用[123]。因视履行劳动义务为天职而**唯独**天国是求的努力，以及教会纪律自然强加于无产阶级身上的严格禁欲，必然多么强力地促进了资本主义意义下的劳动“生产性”，是很明显的。近代劳动者视劳动为“天职”的这种特色，正如同企业家视营利为天职的相应特质。像佩蒂爵士这样一位英国国教派的敏锐观察者，便对这个在当时仍属新闻的事实做了描述：他认为17世纪荷兰的经济力量应归功于该国“非国教派”（卡尔文派与洗礼派）的特多，那些人视“**劳动与产业为他们对神的义务**”[124]。斯图亚特王朝治下的英国国教派所采纳的特别是劳德[125]的观念里所呈现出来的那种带有国库—垄断色彩的“有机的”社会体制，是清教所反对的；清教徒起而抵制这种立基于基督教—社会党下层结构的国家、教会与“独占业者”的同盟，并且标榜个人主义的**驱动力**，亦即凭借自己的能力与创意来从事理性

（接上页注）关系里（家内工业、纺织业）。这就是通见于各处的因果关联。从巴克斯特这一侧看来，自己的信徒之加入资本主义生产行列，是在为其宗教—伦理关怀尽力。从资本主义发展这一方看来，后者（信徒为宗教—伦理关怀效力）则有助于资本主义“精神”的发展。

[123] 此外还有一点：人们很可以怀疑，中世纪的手工业者对“自己的创作”感到“喜悦”，是以造作不坠，而这种“喜悦”作为心理动机，到底有多么强大？然而，此中必定有些什么，是毫无疑问的。无论如何，禁欲如今已**剥夺**了劳动的这种此世的现世激励——现今更经由资本主义而永远灭绝了它——并使之对准来世。**这样的**职业劳动是顺服神的意志的。现今，劳动的物性，亦即从个人的立场看来，既无欢喜又无意义，在此却含带着宗教的光芒。资本主义于其形成期间，需要因为自己的**良心**而甘愿任由经济压榨的劳动者。如今根基稳固之后，即使没有来世的激励，也能强索人的劳动意愿。

[124] Petty, *Political Arithmetick*, *Works*, ed. by Hull, I, p. 262. ——译注

[125] 劳德（William Laud, 1573—1645），坎特伯里大主教（1633—1645）和查理一世的宗教顾问。在职期间曾大肆迫害清教徒，1644年被控叛国罪处死。详见附录11。——译注

与合法的营利，所以其代表人物彻彻底底是**这种**基于国家特权的商人—批发业—殖民地资本主义的激烈反对者。在英国，虽然基于国家特权的独占产业不久即再度全军覆没，但清教的这种心理驱动力却对产业的建立——不依赖官方权力，部分而言反而抵抗这种权力来建立产业——起了决定性的协力作用[126]。清教徒（普林与帕克[127]）认为那些具有大资本家特征的"廷臣与筹划者"是个道德可虞的阶级，所以一概拒绝与他们合作往来，另外又以自己优越的市民营业道德为荣，这才是引来那个圈子的人对他们施加迫害的真正原因。笛福亦曾提议，以杯葛银行票据和撤回存款来对抗对于非国教徒的迫害。这两种资本主义作风的对立，在相当大的范围内，是与宗教上的对立形影相随的。非国教派的仇敌甚至到了 18 世纪都还一再嘲笑他们是"市侩气"的担纲者，并认为他们是老英格兰理想的扼杀者而加以迫害。**此处**也明摆着清教徒的经济风格与犹太人的经济风格的对立，而当时人（普林）业已明白，前者而非后者才是**市民的**

---

[126] 关于此一对比与发展，参见李维前引书。英国的舆论非常强力地反独占的立场是个独特的现象，就历史而言，实乃三股力量的结合，一是对抗王室的**政治**权力斗争——长期国会将独占业者逐出国会，二是清教的伦理动机，三是 17 世纪时市民的中小资本主义对抗大金融业者的经济利益。1652 年 8 月 2 日军队的宣言，以及 1653 年 1 月 28 日平均派的请愿，提出要求，除了废除消费税、关税、间接税并实施土地单一税制之外，尤其是"营业自由"(free trade)，亦即以侵害人权为由，要求废除独占性的营业限制，无论对内或对外。"陈情书"已接近于此。

陈情书(Grand Remonstrance)，1641 年 12 月 1 日英国长期国会向英王查理一世提出一份清单，详列国会对王政的各种抱怨，此一清单即被称为"陈情书"，亦为促成英国史上清教徒革命的因素之一。——译注

[127] 普林(William Prynne，1600—1669)，英格兰清教派小册子作家、律师。详见附录 11。帕克(Henry Parker，1604—1652)，英格兰清教徒作家，著有 *Discourse Concerning Puritans* 一书，韦伯在本书曾引用过。——译注

经济风格(bürgerliche Wirtschaftsethos)[128]。

近代的资本主义精神,不止如此,还有近代的文化,本质上的一个构成要素——立基于**职业理念**上的理性的生活样式,乃是由**基督教的禁欲**精神所孕生出来的,而这就是本文所要加以证明的。我们只要再读一下本文开头所引的富兰克林的那段小文,便可看出那儿称之为"资本主义精神"的那种心态,在本质的要素上,实与稍前所究明的清教的职业禁欲的内容并无二致[129];只是,前者的宗教根基,即使是在富兰克林那儿,也业已枯萎衰亡。近代的职业劳动具有一种**禁欲的**性格,这想法本身并不是件新鲜事。断绝浮士德式的个人全方位完美发展的念头,而专心致力于一门工作,是现今世界里任何有价值的行动所必备的前提。因此,"事功"与"断念"如今注定是互为表里不可切割。市民的生活格式——若要成为格式而非不成个样子的话——所具有的这种禁欲的基本格调,也是**歌德**在作品《漫游时代》[130]及给予浮士德的一生之结局中,以其高度的人生智能

---

[128] 这点参见 H. Levy, *Die Grundlagen des öknomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, S. 51 f. 。

[129] 我们在此尚未究明其宗教根源的其他诸要素,特别是"诚实为最上策"的命题(富兰克林关于**信用**的说法),亦有清教的渊源,这必须在另外的关联里讨论(见下一篇论文)。此处我仅止于征引(伯恩斯坦告诉我的)J. A. Rowntree(*Quakerism, Past and Present*, pp. 95—96)的一段话:"这究竟是个**偶然**,还是个**结果**? 教友派人士崇高的灵的事业,竟与其处理世俗问题时的机敏与圆融齐头并进? 真正的信仰,确保人的廉正、培养谨慎与周到的习惯——这是在追求稳定财富积累所必要的商业界里,获得地位与信用的重要项目——有助于商业人的成功。""正直如休格诺人"是 17 世纪如谚语般的话,一如田普爵士(Sir W. Temple)所仰慕的荷兰人之遵从法律,以及——一个世纪后——比起并未经历此种伦理训练的欧陆人来,英国人的那种守法的精神。

[130] 歌德的长篇小说《威廉·麦斯特》,分两部:《学习时代》(*Lehrjahren*, 1775)和《漫游时代》(*Wanderjahren*, 1828)。内容叙述主角威廉·麦斯特走出家门寻求人生意义的故事,肯定实践的重要意义。详见附录 16"威廉·麦斯特"。——译注

所想要教导我们的[131]。对他而言，这样的认知，等于是向一个完美人性的时代断念诀别；这样的时代，在我们的文化发展过程中，已无法重演，犹如古雅典文化的全盛时期已一去不返。清教徒想要成为职业人（*Berufsmensch*）——而我们则**必须**成为职业人。因为，禁欲已从僧院步入职业生活，并开始支配世俗道德，从而助长近代经济秩序的（虽然受到机械生产的技术与经济的前提条件所束缚）那个巨大宇宙的诞生；而这宇宙秩序如今以压倒性的强制力，决定着出生在此一机制当中的每一个人（不只是直接从事经济营利活动的人）的生活方式——而且恐怕直到最后一车的化石原料燃尽为止，都还是如此。依巴克斯特的见解，对于外在事物的顾虑，应该只是像件披在圣徒肩上的"随时可以卸下的薄斗篷"[132]。然而，命运却使得这斗篷变成了钢铁般的牢笼。禁欲已着手改造世界，并在这世界踏实地发挥作用，结果是，这世间的物资财货，如今已史无前例地赢得了君临人类之巨大且终究无以从其中逃脱的力量。如今，禁欲的精神已溜出了这牢笼——是否永远，只有天晓得？总之，获胜的资本主义，既已盘根在机械文明的基础上，便也不再需要这样的支柱。其开朗的继承者（启蒙运动），似乎已永远地褪尽了她玫瑰般的红颜。"职业义务"的思想，亦有如昔日宗教信仰的幽灵，在我们的生活里徘徊。举凡"天职的履行"无法直接与最高的精神文化价值有所关联之处，或者说，当它已不必再被主观地感受到就是一种经济的强制时，个人如今根本就已放弃对其意义多加思量。营利追求最为自

---

[131] A. Bielschowsky, *Goethe*, II, Kap. 18，有不错的分析。关于科学的"宇宙秩序"的发展，例如温德班（Windelband）在其著作 *Blütezeit der deutschen Philosophie* (*Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. II) 的结尾也表达了类似的想法。

[132] 巴克斯特，《圣徒的永恒安息》，第 12 章。

由解放之处，如美国，业已褪除此种一贯追求的宗教—伦理意涵，如今倾向于和纯粹竞赛的激情相连接，甚至往往使营利带上运动比赛的性格[133]。没有人知道，将来会是谁住在这个牢笼里？在这惊人发展的终点，是否会有全新的先知出现？旧有的思维与理想是否会强劲地复活？**或者！**要是两者皆非，那么是否会是以一种病态的自尊自大来粉饰的、机械化的石化现象？果真如此，对此一文化发展之“最终极的人物”而言，下面的这句话可能就是真理：“无灵魂的专家，无心的享乐人，这空无者竟自负已登上人类前所未达的境界。”

不过，这样我们就涉入了价值判断与信仰批判的领域，而这是此一纯粹历史陈述的论文所不该承担的。我们的课题毋宁是：将上文刚开始剖析的禁欲的理性主义之意义，进一步阐述出其对于社会政策伦理的内容有何作用，亦即说明其之于私人宗教集会乃至国家等种种社会共同体的组织与功能所发挥的效用。然后，此一禁欲的理性主义，与其他诸领域，诸如人文主义的理性主义[134]及其生活理想和文化影响、哲学上与科学上的经验主义的发展、技术的发展、精神的文化财等层面，到底有何种关系，也必须加以分析。最后，我们还要对禁欲的理性主义的历史演变，亦即从入世禁欲在中世纪时的萌

---

[133] 俄亥俄州某城的一个有力的杂货商的女婿（从德国移民来美）如此简要评断他的丈人：“难道这老人不能满足于他 7.5 万美元的年收入然后退休吗？不！店面必须扩大到四百英尺才行。为什么？这胜过一切，他说。晚间，当他的妻女一起看书时，他只想上床睡觉。星期天，他每五分钟看一次钟，看这天什么时候才结束。——多么无谓的人生！”这样的评断，在“老人”这边看来，无疑是全然不可理解的，而且可能正是德国人欠缺活力的象征。

[134] 光是这话（自发表以来原封不动），应该已让布伦塔诺明白，我从未怀疑人文主义的理性主义所具有的**独立**意义。人文主义也并非**纯粹的**“理性主义”，这点最近波林斯基（Borinski）再度大力强调，见 *Abhandlungen der Münchner Akademie der Wissenschaft*，1919。

芽开始，到它解体为纯粹的功利主义为止的这段历史，作一番**史学的**探究，而且是要深入到禁欲信仰的一个个普及的地方去追索。唯有如此，方能清楚评量出禁欲的基督新教，在和形塑出近代文化的其他要素相较之下，到底具有多大文化意义的**分量**。在此，我们不过是企图在某一点上，而且是在这真的重要点上，追溯出事实及其影响**方式**的心理动机而已。但接下来，就有必要对基督新教的禁欲本身，在发展过程中及其特质上，是如何受到整个社会文化条件特别是经济条件的影响作出说明[135]。因为，整体而言，近代人即使抱着最大的善意，也往往无法理解宗教意识内容对于生活样式、文化与国民性真的有过**如此**巨大的意义。虽然如此，我们当然也并不打算，以片面的唯心论的文化与历史因果解释，来取代同样片面的"唯物论的"文化历史观。对于历史真实的解明，**两者是同样可能的**[136]，

---

[135] 参见贝罗的学术演讲，G. von Below, *Die Ursachen der Reformation* (Freiburg, 1916)，所处理的并不是这个问题，而是关于整个宗教改革特别是路德方面的问题。关于此处所处理的主题，以及与本篇论文相关联的论争，最后我要举出一部著作 Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*，虽然它主要是在处理另外的问题。

[136] 因为以上的概述刻意地仅止于处理某些关系，在其中，宗教意识内容对于"物质的"文化生活确实无疑发生影响。跨越此一立场，将轻易做出一种刻板的"图式"，就此，从基督新教的理性主义逻辑地演绎出近代文化里**所有的**"特征"。不过，那样的事尽可留给那些半调子的业余者来做，他们相信"社会心理"的"齐一性"，并相信可将其化约到**一个**公式里。我们还能说的不过是，在我们所考察的阶段之前的资本主义发展时期里，基督教的影响无处不起着部分决定性的作用，阻碍也好，**促进**也罢。到底是哪一种，是后面的章节要讨论的事。再者，本文中概略论及的其他问题里，是否可能在**此**刊物的有限篇幅下，针对这个或那个再加以讨论，就此刊的所专注的课题看来，尚无法确定。要不然，就得写一本大部头的书，大到像现在这情形所不得不然的，必须仰赖他人（神学的与史学的）既有的研究成果，这我可没什么兴趣。（此处这几句话我未曾更动过）。关于宗教改革之前的"早期资本主义"时代

但任一者，如果不是用来作研究的准备工作，反而是充作研究的结论，那么，同样会是一无所成[137]。

（接上页注）里，生活理想与现实之间的**紧张性**，现在可参见 Strieder，*Studien zur Geschichte der kapitalistischen Organisationsformen*，1914，Bd. II（此书对前文所引桑巴特利用的凯勒的著作，抱持反对的立场）。

[137] 我想这句话和前面紧跟着的本文与批注，应该就足以排除有关本篇论文想要达到之目的的误解，所以并**不觉得有再添加什么的必要**。原先我打算依前面所提的计划直接继续研究下去，但一来由于偶然的因素，特别是托洛尔区出版了他的大作《基督教社会思想史》(此书在我应该要研究的许多方面，以我这个非神学家力所不能及的方式获得了成果)，二来则是为了使本篇论文不致孤立并且得以着落于文化发展的整体，所以当下决定，率先将宗教与社会的**普遍**历史关联的比较研究成果写出来，就是后面这几篇。在它们之前只置一篇即兴的小论文，用以说明上面所使用的“教派”(Sekte)的概念，同时也阐明清教的**教会**(Kirche)的观念对于近代资本主义精神所具有的意义。

第二部

新教教派与资本主义精神*

* 这篇新出炉且篇幅大增的文稿曾经刊登于1906年的《法兰克福通讯》(*Frankfurter Zeitung*, Osternummer, 1906),接着稍加润饰后以《教派与教会》的篇名刊载于《基督教世界》(*Christlichen Welt*, 1906, S. 558ff., 577ff.),我也一再地征引这篇文字来补缀前面的作品《新教伦理与资本主义精神》。翻修改写的动机在于,我所推衍出来的教派概念(相对于"教会"的概念)在这期间足堪告慰地被托洛尔区所接纳并精推细敲地运用于他的大作《基督教社会思想史》(1912),所以,概念性的讨论在此可以轻松略过,而且有必要说明的地方既然已在本书第一部第二卷第一章的注⑳里说明了,这篇论文仅包含补足前作的最重要资料。

美国好久以来就有着“政教分离”的原则。这原则甚至严格贯彻到就连教派属性的官方统计也不存在，因为仅仅是去询问国民属于哪个教派都被认为是违法的。规范教会共同体与国家之相互关系的这个原则到底有何实际意义[137]，在此姑且不论。吸引我们注意的首先倒是这样的情况：不过就在约莫四分之一个世纪之前，尽管国家绝对不过问教派，也尽管一切极有效用的奖助金一概没有——当时多半的欧洲国家都对归属某些特权教会设有这样的津贴，然而，美国（当时）“不属于教派者”的数目估计仅止于6%上下[138]，何况还有那么大量的移民来此。不过，属于某一教会共同体的这种归属性在那儿却也意味着比起我们这边的任何地方都高得不得了的负担，特别是对不怎么有钱的人来说。公开的家计预算证明了这点，而我个人则对艾瑞湖边的某个城里几乎全由德国移民来的生手伐木工人所组成的一个社区有所认识，在那儿工人每年平均收入的一千美元里，有将近八十美元要缴交为教会所用的例行奉献，然而我们无人不知，这样的财务负担即使只是课上一小部分，就足以在我们这儿造成大量脱离教会的后果。撇开这点不谈，就在十五到二十年前，也就是美国最近的急遽欧洲化开始之前，造访这个国家的人，没人会忽视当时还相当浓烈的宗教心（Kirchlichkeit），这气氛弥漫在所有尚未完全直接被欧洲移民所淹没的地区里[139]。正如较早的每一本游记都透露出的，这种宗教笃信的风气原先——比起最近几十年来——还要更加强烈且理所当然得多。在此，吸引我们的尤其是此

---

[137] 就此而言，原则多半不过是纸上空谈——由于天主教选票的关系（还有补助教派学校的事）。

[138] 详尽细节非此处关心所在。应当参照的是美国教会史系列（American Church History Series）的个别单册（当然评价参差不齐！）。

[139] 不只美国最高法院的每次开庭，就连任何的党“大会”开议，都要以祈祷来开场，这当然是行之已久而烦人的行礼如仪。

一事实的某个面相。在布鲁克林，纽约的双子城，就在前此不久还保守着某个老传统，其强烈程度明显可见，而在较少受到移民影响的其他地方则更是如此：不到一个时代前，刚要进职场上立足的商人在建构社会关系时，总要被问到这样的问题——一个不着痕迹却似乎又随机拈来但绝非偶然被提出来的问题："你属于哪个教会？"这情形就像四分之一个世纪前的典型苏格兰食堂里，来自欧陆的人在星期天几乎必定要面对某位女士的质问："您今天做了啥礼拜？"[140]再进一步观察，我们更容易确认，虽然美国当局如我们所说的**从未**过问教派属性的问题，但是私人的社交往来，连同以永续与**信用保证**为基准的商业往来，我们几乎可以这么说，这问题总是会被提出来的。为何如此？首先，一连串小小的个人观察(1904年)或许可望能得出个概要。

笔者曾在(当时的)印第安领地内有过一次长程的火车之旅，同车厢的是个"殡葬冥器"(铁打墓铭)的行商，当他(不经意地)提到那显然还相当浓烈的宗教笃信情况时，下了这么个按语："先生，对我来说，任何人都可以随自己高兴信仰什么或不信；但是，如果我碰到个农夫或商人，他不属于任何一个教会，那么我连五十分钱也信不过他——干吗付我钱，如果他什么也不信。"这总是个有那么一点暧昧的动机。稍微明朗的是一个德国出生的鼻咽喉专家所描述的实情。他在俄亥俄河边的一个大城市里落户开业，说起他的第一位病人的造访经过。应医生的要求，这病人躺到沙发上，以便鼻镜诊察，

---

[140] 或者，如果这人刚好是位于餐桌首席的长者，那么侍者端上汤来时便会恳请他："先生，请领祈祷。"在苏格兰斯开岛的波特里(Portree, Skye)的一个美好的星期日，我自己便碰上了本文里所提的那个典型问题，出于无可奈何，也只能这么说："我是巴登邦教会的成员，但我在波特里没法儿找到这个教会的礼拜堂。"这说法得到那女士的首肯且欣然接受了("哦，他不参加任何礼拜，除非是在自己的教派里！")。

然后他一度坐起，威仪堂堂地强调道："先生，我是……街上……洗礼派教会的一员。"茫茫然，不知道这事实对于鼻病及其诊治可能会有什么意义，这医生私下慎重地询问他熟识的美国同人，而对方则笑笑地给了回答：那不过意味着"您无须担心诊费"。但为什么那就单只意味这点？或许通过第三个案例就会更清楚些。

1904年10月初的一个美丽晴朗的星期天午后，我陪同几个亲戚——居住在距离美国北卡罗来纳州的M.（某郡的郡治）数英里外的边地庄稼人——来到一个水塘边参加洗礼派的洗礼仪式，那水塘是由远远可以望见的蓝岭山(Blue Ridge Moutains)流泻而下的溪水所汇聚而成的。水温冰冷，夜间甚至有点结冻。小丘的斜坡上站满了众多农庄家族，他们驾着轻便的二轮马车从附近来，不过有的是来自远方。水塘里站的是身着黑衣的牧师，水深及腰。经过各种准备后，身穿礼拜服的男女约十人循序踏入水塘，为信仰起誓，然后全身浸入水里——女生则借助牧师的臂弯。他们歙歔作响地起身，裹着湿淋淋的衣服哆哆嗦嗦地走出水塘，受到周边全体的"祝贺"。亲友们飞快地用厚毛毯包住他们，然后驱车回府[13]。站在我身旁的一个亲戚，按德国的传统来说不算教会中人，吐着口水不屑地观礼[14]。当其中一名青年浸水时，他瞪起眼来："瞧他，我就跟你说嘛！"（仪式完毕后）我问他："你怎么料到他会来行浸礼？"回答是："因为他想在M.开家银行。"那一带有那么多洗礼派教徒可让他维持生计吗？"当然没有。不过，一旦他受了洗，他就会赢得一整个地区的顾客，把谁都给打败。"为什么？凭什么？追问的结果是：若要被认可加入当地

---

[13] "信仰"铁定防得了喷嚏，一个亲戚这么说。

关于韦伯1904年在美国访问时的"宗教经验"，可参见韦伯的妻子玛利安妮所写的《韦伯传》第九章。——译注

[14] 他对一个受浸者说："哈啰，比尔，水不是冷得很吗？"然后得到很认真的回答："杰夫，我想着火热之处（地狱！），所以不在乎水冷。"

仍坚守宗教传统的洗礼派教团，就得先通过最严谨的“检验”和最深入的甚至追溯到幼年时期的“品行”调查（违法乱纪？上酒馆？跳舞？看戏？打牌？没准时付账？其他的轻浮草率？）；一旦得以加入，即被视同获得绅士伦理资格的绝对保证，尤其是商业上所要求的资格，以此，保管他能汇集整个地方上的储金，信用无限大，无人可匹敌。他是个“功成名就者”。进一步观察可知，这些现象，甚或非常类似的现象，同样一再发生于极其不同的地方上。那些（而且一般而言**唯有**那些）属于卫理公会或洗礼派或其他**教派**（或教派似的聚会）者，在商业上功成名就。当教派成员迁居到别处，或者他是个游走四处的业务员，都会随身携带自己教团的证书，不只借此和同教派弟兄取得联系，而且尤其是获致无处不通的信用。如果他陷入（并非自己招来的）经济困境，教派就会出面处理他的事情，向债权人提出保证，并尽一切可能帮助他，一切都根据圣经的原则：“借给人而什么也不指望。”⑬然而债权人终究会给他机会的决定性关键，并不在于期望教派为顾及本身的威信而不让他们的权益受损，而毋宁在于这个事实：相当有名望的教派**只**会接纳“品行”令其显得在伦理上毋庸置疑**够资格**的人进来。也就是说，成为教派的一员意味着**人格**的一纸伦理资格证明书，特别是商业伦理上的资格证明。这相对于成为“教会”的一员，因为人是“生来”属于教会，而教会的恩宠光照于义与不义者。“教会”甚至是个恩宠**机构**⑭，经营

⑬ 借给人而什么也不指望（mutuum date nihil inde sperantes），见《圣经·路加福音》6:35。中文圣经的翻译是：“借给人不指望偿还。”参见本书第一部第一卷第二章注㊱。——译注

⑭ 恩宠机构（Gnadenanstalt），在《宗教社会学》里，韦伯讨论过不同的恩宠授与的观念。有关“制度恩宠”（因此也就是一个恩宠机构）的概念如下：“救赎所需的恩宠乃是在一持续性的基础上，经由某些神或先知所认可而创设的制度化组织（Anstaltsgemeinschaft）来授与。这个机构可以直接通过纯粹巫术

宗教救赎财有如经营一个信托遗赠基金，加入教会(在概念上!)是义务性的，因此无所谓保证成员的品质。相反的，“教派”是唯独(在概念上)符合宗教—伦理资格的人所组成的自愿性团体，当个人经由宗教的**验证**而自发性地寻求接纳，他是基于自由意志而加入教派⑨。因伦理过失而被逐出教派，意味着经济上的信用丧失与社会上的降格沦落。接下来几个月的许多观察，不止证实了宗教心本身的意义正相当迅速地消逝中，尽管在当时(1904年)仍颇为旺

(接上页注)性的秘迹手法，或者是通过其所掌握的由于其执事者或信奉者之实践而累积下来的多余的业绩(可以产生神恩或恩宠的业绩)，来发挥其力量。只要是制度性恩宠一贯地营运之处，即涉及三个基本前提。一、教会之外无救赎：除非本身为某一特定的、被赋予掌理恩宠之机构的成员，否则即无法得救。二、恩宠授与之有效与否，取决于机构所赋予的职权，而与祭司个人的卡理斯玛资质无关。三、需要救赎的个人之宗教资质，与有权授与恩宠的机构全然无关。换言之，救赎乃是普世性的，而非仅止限于宗教达人。宗教达人若想凭一己之力接近神、求取恩宠，而不思依赖最根本的制度性恩宠，他的得救机会以及宗教的纯正性就不免——而且实际上也无法避免——要受到威胁。根据此一理论，所有的人皆可能得救，只要他们能充分履行神的要求，即可获得足以使他们得救的制度性恩宠的授与。因此，对于个人伦理成就所要求的水准，必须与一般人的平均资质相当——实际上则意味相当的低。谁如果能在伦理领域成就更多(亦即宗教达人)，那么除了确保自己之得救外，他还可以为其机构积聚善功，而由此一机构再将这些善功授与那些需要的人。我们刚刚所叙述的观点即为**天主教会**的独特立场，同时也决定了其之为一个恩宠机构的性格。”(《经济与社会・宗教社会学》2—5—10—10)——译注

⑨ 教派间的灵魂争夺战——部分说来是大大受到牧师的物质利害所左右——往往使得这种成员遴选招来非常强烈的反弹，特别在美国，这当然是个不争的事实。因此，常见到相互竞争的教派间联合以限制这种灵魂争夺战(譬如说联合起来排除那些——按宗教原则——离婚理由不够充分者轻易得以再婚，因为，任一教派方便再婚，毕竟是个强大的吸引力)。于此，听说有几个洗礼派教团有时是比较宽松的，而天主教以及(密苏里)路德教会则被称赏持正严格，不过，(据说)两者都减少了成员。

盛[10],同时却也确证了宗教心的这个特别重要的面向。现今,属于哪个教派看来差不多都无所谓了[11]。不管是共济会[12]或基督教科学派也好[13],或者是耶稣再临派、教友派或其他什么的也罢,全都一样。关键点端在于:先就基督新教的入世禁欲也就是古老的清教传统所称赏的种种美德来加以**审查**并作伦理**证明**,然后通过"投票"才允许入会;其后的作用,可以看到并没什么两样。再深入观察,更可了解到:这类源自宗教观念的现象到了近代悉数被袭卷进去的那种特色独具的"世俗

⑩ 在大都会区里好多次有人(主动)告诉我,土地投机业者通常会先盖起一座"礼拜堂"(往往极不起眼),然后以五到六百美元聘用一位从林林总总的神学院当中某处出身的人,许诺他会有个当牧师的光明生涯,如果他能聚集起一个教团并在礼拜堂一带"功德圆满地传教"。我可看到了破落的教堂式建筑诉说着失败的故事。不过,多半应该是成功的。左邻右舍的交往、主日学等对新居民而言毕竟是不可或缺的,尤其是,与"伦理上"可信赖的邻人交往。

⑪ 教派间尽管竞争激烈——就连教团晚间茶会的物质与精神奉献种类都互别苗头,上流的教堂还竞逐音乐会的奉献(波士顿三一教会的一个男高音,据说只需在礼拜天献唱,当时就有八千美元的收入)——但彼此往往都还保持相当友好的关系。譬如在我列席的卫理公会的礼拜式里,前文所述的洗礼派的洗礼式都还被推举为无人不为之动容受教的场景。教团多半全然拒绝聆听"派别分殊之教"以及一般而言教义说教,**唯有**伦理才能带进布道里。在我聆听为中产阶级所做的那些布道里,牧师所宣讲的无非是稳健又扎实的典型的市民道德,而且当然是既家常又审慎清醒的那种,但却是出自讲者内心充沛的确信,而且往往是真心感动的。

⑫ 某个东部大学的闪语系"助理"告诉我,他很遗憾没能当上"共济会分会长",否则的话他就会转回商业界。当被问到这能有什么好处时,回答是:如果他作为一个业务员或行商而能够证明自己担当了这么一个众所周知的诚正角色的话,他便得以击败任何的竞争者,而且身价如金。

共济会(Freemasonry),世界上最大的秘密团体,旨在传授并执行其秘密互助纲领。详见附录 7。——译注

⑬ 基督教科学派(Christian Science),1879 年爱迪(Mary Baker Eddy, 1821—1910)在美国创立的教派。详见附录 7。——译注

化"过程,在此也正稳定进行中。对生活发挥作用力的,不再**只是**宗教团体——教派。毋宁说教派所占的分量正在逐渐缩减。稍微留意的话,(就在十五年前)便可得见:在美国的市民中产阶层里(往往是纯属现代大都会与移民中心点之外的地方),竟然有那么多的人在纽扣眼上别着个小徽章(各种颜色都有)——马上让人想到那仿佛是法国荣誉勋章的玫瑰花饰。当被问到那是啥东西时,人们通常是道出个名字有时是出奇幻想的团体。至于其意义与目的则不外乎如此:此种团体大抵总扮演着生命保险的角色,此外也发挥其他非常不同的功能,然而特别就在那些最少被近代的崩解作用所触及的地区,此种团体仍提供其成员(伦理上的)请求权,亦即当他非因一己的过失而陷入经济的困境时,可以向任何有钱的团体兄弟要求弟兄般的援助,而且在我所得知的许多情况里,此种援助所遵循的同样又是借人而什么也不指望的原则,或者只收取很低的利息。这样一种请求权看来也是团体兄弟所乐于响应效劳的。再者,而且也是此处的重点所在,成员资格的取得同样是在事前的调查及伦理证明的确定之后经由投票所决定的。因此,扣眼上的小徽章乃意味着:"我是个经过调查与证明而得到授权,并且在我的成员资格保证下的绅士。"同样的,这尤其在商业上意味着经过检证的**信用力**。在此同样可以确认的是,商业上的机会往往决定性地受到此种认证的左右。

似乎正在非常快速消失中的所有这些——至少宗教方面的——现象[14],基本上是局限于市民中产阶层里头。凡此种种,尤为

[14] 一些有学识的美国人常带点儿忿怒地将这些事实鄙夷为"诈欺"或落伍,甚或全盘否定。当中有好多人实际上对这些事实根本一无所知——就像威廉·詹姆斯向我证实的。然而,在极为不同的许多领域里,这些事实的痕迹依然健在,只不过有时是以怪异的方式存活着。

威廉·詹姆斯(William James, 1842—1910),美国哲学家和心理学家,1904年韦伯赴美访问时曾与其有交往。——译注

晋升中产市民企业家圈子的典型工具,并且扩大且维持着此一中产市民阶层(包括农民在内)广大圈子里头的市民资本主义的商业精神。众所周知,不少(老一辈更可说是大多数)美国的"公司创办人"、"产业龙头"、百万富翁与信托巨子,形式上是教派成员,特别是洗礼派。不过,这些人往往只是自然而然地按照旧章行事,就像我们德国这边一样,而且只不过是为了取得私人—社交上的身份证明,而不是商业上。因为,早在清教时代,这样的"经济超人"自然无须那样一种拐杖,**他们的**"信仰心"当然往往超越于暧昧的诚信。中产阶层,尤其是在其中往上爬以及出于其中且更上层楼的那些阶层,就如同在 17 与 18 世纪那样,乃是那种独特宗教取向的担纲者,而我们必得小心留意,那种取向在他们身上**只不过**是取决于机会主义罢了[15]。然而绝不可错判的是,若非这些宗教共同体的守护,使得讲求方法的生活样式的那些特质与原则得到普遍的扩展,那么资本主义至今,即便在美国,也不会是现在这个样子。地球上任何一个经济地区的历史里,除非是全面牢牢束缚在封建制与家产制之下,没有任何时代会缺乏像摩根、洛克菲勒、古尔德[16]之类的人物,只不过他们所使用的营利技术**手段**已然改变(当然!)。**他们**无论在过去

[15] 在这些事情上,"伪善"与惯习性的机会主义在美国并不会比在我们这儿更严重。毕竟,在德国"无宗派所属的"军官或官吏是无法想象的。有个柏林的("雅利安人"!)市长未获公认,原因是他的一个小孩没受洗。不同的只是此种惯习性的"伪善"运行的**方向**有别罢了:在我国是官吏的晋升,在美国是商业的机会。

[16] 摩根(John Pierpont Morgan, 1837—1913),美国金融家和工业组织家,第一次世界大战前二十年间世界金融巨头之一。洛克菲勒(John D. Rockfeller, 1839—1937),美国实业家、慈善家,标准石油公司创办人。古尔德(Jay Gould, 1836—1892),美国铁路企业家、金融家和投机者,是一位重要的铁路创建人物,又是 19 世纪美国资本主义中最恶名昭彰的"强盗贵族"。详见附录 15。——译注

或是现在都立足于“超越善与恶”，然而，不管人们再怎么高度评估他们在经济翻转上的重要性，对于某个时代某一地方什么经济**精神**是具**支配性的**这点，他们从未起过决定性的作用。尤其是，他们并非西方独特的**市民的**“精神”的创造者，也不会成为那种精神的担纲者。

此处不宜再深入讨论这类团体和许多类似的、借着投票来递补成员的排他性团体或俱乐部。直到最近一代的典型洋基人一生都在遍历这样一连串的排他性的社团，从学校的青少年俱乐部到体育俱乐部或希腊字母社团[17]、或其他不管什么样的一种学生俱乐部，再到林林总总的商业界和市民的名士俱乐部之一，最后到大都会里的金权制的俱乐部。得以加入社团就等于是取得晋升的门票，尤其是如同在自己本身的自我感情法庭上获得证书：已“证明”自己。大学生若从未获准加入任何一种俱乐部(或俱乐部似的社团)，通常就是一种贱民(据我所知也有因不得其门而入而自杀的例子)，有着同样命运的商人、伙计、技师和医生，多半服务能力有问题。如今，无

---

[17] 希腊字母社团(Greek Letter Society)，美国大学里常见的一种以希腊字母为其社名的荣誉性学生社团。其中，创立最早且最著名的无疑是大学荣誉生协会(Phi Beta Kappa Society)，当初是 1776 年 12 月美国弗吉尼亚州威廉与玛丽学院的一些学生在独立宣言的激励下所成立的一个秘密社团，他们以希腊文 Φιλοσοφία Βιού Κυβερνήτης(爱好智能，引导生活)为社团宗旨，并取其希腊文缩写 ΦBK 三个字母(发音 Phi Beta Kappa)为社团名称。1779 年哈佛、耶鲁等名校相继成立此一社团的分会，并逐渐扩展至其他各校，截至今日此社团在全美各大学共有 283 个分会。在其发展过程中，大学荣誉生协会也逐步从原先兄弟会性质的秘密结社，转变成一个以奖励大学部学生课业成绩为主的荣誉性社团，正如其协会宗旨所说的：“培育与表彰卓越者。”由于历史源远流长兼且考核严谨，大学荣誉生协会至今仍被视为美国大学部最有声望的荣誉社团，获选为成员的大学生亦视此为最高荣誉。Phi Beta Kappa Society 之后，类似的以希腊字母为名的学生社团亦相继在全美各大学校园出现。——译注

数的这种俱乐部成为身份性贵族化倾向的担纲者，而此一倾向与赤裸裸的金权制比肩并行——值得注意的是，部分而言与之相抗衡——乃是美国当代发展特色独具的一面。不过，从以前到现在，这正是美国特有的民主制的一个标记⑱：这民主制**并非**个人的一种不成形状的沙堆，而是严格排他性但自发性的**团体**的一种堆砌。直到不久之前，这些团体并不承认出生与**世袭**财产的威信，甚或官职与学历的威信，即使承认，其程度之低也是全世界绝无仅有的。尽管如此，他们也远远不是不分斤两地张开双臂接受任何人进来。当然，一个美国农夫（就在十五年前）在带客人穿过他农场、经过正在耕作的雇工（土著！）之时，不会不作正式的介绍然后让彼此"握手"。

---

⑱ 在美国，光用"金钱"也可买得权力，但并非社会声誉。当然，那也是一种手段。这和我国及其他各处一样。只不过在我们这儿的通路是这样的：买入骑士领地、成立信托遗赠基金、取得名目爵位，然后让孙子得以加入贵族"社会"。在美国，靠自力起家的人比继承遗产者更得老传统的尊敬，而获取社会声誉之道在于：在名大学加入上流社交团体，以前是加入著名教派（例如长老派，在纽约的长老教会里，会堂坐席上就备有白色坐垫与扇子），而现在是加入著名的**俱乐部**。此外还有住家（在中等城市大概都有的"大街"上）、衣着与运动的种类。最近才重要起来的是：早期清教徒移民父祖的后代、波卡洪塔斯及其他印第安裔女士的后代等。此处无法再深入追究细节。各式各样忙于追查金权制系谱的鉴定翻译事务所及其代理店多得不胜枚举。所有这些往往极为诡异的现象皆属美国"社会"欧洲化的广大领域。

清教徒移民父祖（Pilgrim Fathers），指搭乘"五月花号"前往美洲并建立美洲新英格兰地区第一个永久性殖民地（1620），麻萨诸塞普里茅斯（Plymouth）的移民，总共 102 人。1820 年纪念 200 周年庆典上首次使用"清教徒移民父祖"的名称。——译注

波卡洪塔斯（Pocahontas，1595－1617），弗吉尼亚印第安酋长波瓦坦（Powhatan）之女。据说弗吉尼亚殖民地的建立者史密斯（J. Smith）被印第安人俘虏时，她挺身相救。史密斯归国后，她被英国人当作人质逮捕（1612年），后来成为基督教徒，1614 年与英人罗尔夫（J. Rolf）结婚，赴英定居，后因感染天花殁于英国。——译注

当然,从前在一个典型的美国俱乐部里,譬如说有两个会员在打撞球,任谁也不会回想到他们曾经是一种老板与伙计的关系:在这儿,绅士的平等优先⑲。当然,美国劳工的妻子陪同参加工会成员的午餐时,穿着打扮与言谈举止均与布尔乔亚的仕女们一般无异——稍微简朴与笨拙。然而,不管处在什么地位,凡是想要在这个民主制里获得充分认可的人,往往不仅必须顺从市民社会的习惯,包括相当严格的绅士打扮在内,而且通常还**必须**能够证明自己有办法被某个教派、俱乐部或**无论**什么样的一种社团——只要是被承认为非常具有正当性的即可——以投票的方式同意入会,并且通过**证明**自己是个绅士的方式来维持住会员的身份⑳。做不到这点,就不是个绅士,而对此不屑一顾者——德国人多半如此㉑,则行道艰难,尤其是在商场上。

在此,就像先前所说的,我们不再追究此种正在经历根本变迁的状态所具有的社会意义。我们感兴趣的首先在于:借着投票来补充成员的世俗性俱乐部与社团所具有的当代地位,在很大程度上乃是一种**世俗化**过程的产物,换言之,也就是从此种自发性团体的原型——**教派**——在以前远远更加具有排他性的重要意义、历经世俗化过程而产生出来的。而且,的确就是衍生于真正的洋基精神的出

---

⑲ 德裔美国人的俱乐部里并非总是如此。当一个纽约的年轻德国商人(有着汉撒同盟最高贵的姓氏)被问道:为什么你们全都试图加入美国人的俱乐部,而不是美轮美奂的德国人俱乐部?回答是:他们的(德裔美国人)老板偶尔会和他们打打撞球,但不免让他们感受到老板们自认为这么做是"亲切得很"。

⑳ 在我们这儿与此相应的是:学生社团与预备役军官头衔对于交际与通婚所具的意义,以及"响应决斗要求的资格"所具的高度身份性意涵。事情并无两样,只不过**方向**与物质**作用**象征性地不同。

㉑ 不过参照前注。加入一个美国人的**俱乐部**(不管在学校或之后),往往就是失去德国民族性的关键时刻。

生地:北大西洋沿岸的各州。首先让我们稍作回顾:在美国的民主制里,普遍平等的选举权(不包括有色人种!黑人与所有的混血儿事实上直到今天都还没有)以及"政教分离",是不久之前才有的成果,基本上始于19世纪初,并且,在殖民时代的新英格兰中心地区,尤其是马萨诸塞州,取得州里的完全市民权的前提,(除了一些其他条件外,尤其)是在**教团**(kirchengemeinde)里的完全市民权,而教团本身掌控着允许或不允许加入教团的权力[22]。特别是教团乃以评鉴**品行**所得的宗教资质**证明**来加以定夺,正如所有的清教教派(就此字的广义而言)。直到独立战争的稍早之前,教友派在宾夕法尼亚州都还毫无疑问的是本州的主人[23]——即使**形式上**并非唯有他们是政治上的完全市民(只不过,借着大幅度的选区重划[24],他们君临此州)。允许完全享有教团权利特别是参与**圣餐式**所具有的重大社会

---

[22] 在移民到新英格兰的时候,教团的形成往往先于政治社会的形成(按照五月花号移民父祖们著名的盟约的方式)。1619年的杜切斯特(Dorchester)移民团在迁移**之前**就先集结成一个**教团**,并选出牧师与教师。在马萨诸塞州的殖民地里,教会在形式上是完全独立的团体,当然只接受市民为教会成员,而另一方面,教会成员资格则是市民权的前提。同样的,在纽哈芬(New Haven)起初(在反抗不成而被并入康乃狄克州之前)教会成员资格与优良品行(等同于可以参加圣餐式)乃是市民权的前提条件。在康乃狄克州则反之(1650),城镇有义务要维持教会(从独立派的严格原则背离到长老派的原则)。这马上意味着有点松弛的举措:在合并了纽哈芬后,那儿的教会被限制在只是发行证书,说明某某人在信仰上没有问题并且资产充裕。马萨诸塞州必然早在17世纪趁着合并缅因与新罕布什尔之机,背离了政治权利之宗教资格证明的严格要求。并且,在教会成员资格的问题上,必然是要做出妥协的。最著名的莫过于1657年的半路契约(Halfway-Covenant):即使是未能证明为再生者也得以成为教会成员,**只不过**——直到18世纪初——不能参加**圣餐式**。

[23] 教友派与宾州的关系,详见附录7"教友派"。——译注

[24] "杰利蝾螈式选区画分"(gerrymandering)。——译注

意义，在教派里产生的作用方向是：培育出一种禁欲的职业伦理，切合于成立时期里的近代资本主义。正如同本人在美国的那些个人经验所证示的那样，禁欲教派的宗教意识数百年来在世界各处起着同样的作用，包括欧洲在内。

换言之，如果我们回顾一下这些基督新教教派的宗教背景[25]，那么我们便会在其记录里，尤其是教友派与洗礼派的文件记录里发现，直到17世纪（而且正是那一整个世纪），一再出现这样的赞叹之声：有罪的"俗世之子"，彼此在商业上互不信任，但他们反倒相信虔信者以信仰为根基的诚实可靠[26]；因此，他们给予虔信者而且唯有虔信者信用、托付储金、在他们的商店里买东西，因为在那儿而且唯有在那儿是童叟无欺而且有**定价**——如众所知，洗礼派一向声称是他们带头将定价贩卖推升为原则的[27]。神祇会以财富来祝福为他们所喜的人，不管这人是借着牺牲供奉，还是通过其生活样式，这自然是个普及于全世界的观念。然而，这些基督新教教派却将此一观念与

---

[25] 韦伯的注释，介绍各教派参考文献。详见附录5。

[26] 17世纪时这是如此地被视为理所当然，以至于（如前面所提的）班扬（Bunyan, *Pilgrims Progerss*, Tauchnitz Ed., S. 114）让"爱钱先生"说道：人可以为了有钱而变得虔诚，特别是为了招徕更多顾客，因为，为何变得虔诚，什么缘故都一样。

[27] 除了他们之外，教友派也是如此，就像当时引起我注意的伯恩斯坦（E. Bernstein）的下面这段引文所显示的："不过不止是在牵涉到国法的事情上，初期的教友派信徒信守他们的话语与承诺不渝。在从事商业买卖上，此一特色同样鲜明。在组成教团之初，身为商人的教友深受其苦，因为其他人不喜欢他们的独特作风，所以不上他们的商店买东西。然而不久指责他们的声浪四起，说他们独占了当地的买卖。这种指责的声浪部分起因于他们一概不与外人签订商业合同，并且**因为他们所贩售的商品绝不二价**。"

Thomas Clarkson, *Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends*, Third edition (London, 1867), p. 276.（初版约于1830年）

这样的**一种**宗教生活样式有意识地结合起来——按照早期资本主义的原则："诚实为最上策"；虽然不能说这种结合空前绝后地仅见之于他们，然而**唯独**他们是如此地持之以恒与首尾一贯㉘。不过，非但这个伦理(前篇论文已有详述)可以追溯到禁欲教派的形成之初，尤其是社会的奖赏与培育手段，以及一般而言基督新教教派精神的整个组织基础，都要追溯到禁欲教派形成的形成之初。现存于美国的那些痕迹，乃是曾经发挥极为深入渗透作用的宗教性生活规制组织的遗绪。让我们简短说明一下此种教派组织的性质、作用方式及其作用方向。

在基督新教内部，"信者的教会"(believers' church)的原则首先清楚地浮现于1523—1524年苏黎世的再洗礼派㉙；此一原则严格限定只有"真正的"基督徒才能加入，因此信者的教会即为真正圣化的

㉘ 一整个典型市民的伦理打从一开始就是所有禁欲的教派与团契所共通的，并且直至当代仍与美国的教派所护持的并无二致。例如卫理公会视为禁止项目的是：(1)买卖时多费口舌("讨价还价")；(2)交易尚未完税的商品；(3)收取高于国法规定的利息；(4)"积聚地上的财宝"(等同将资金转成"**财产**")；(5)不确定能偿还就举债；(6)任何奢侈挥霍。

㉙ 资料来源为兹文利的讲话(Füßli I, 228, vgl. 243、253、263)及其 *Elenchus contra catabaptistas* (*Werke* III, 357、362)。兹文利在自己的教团里显然对幼儿洗礼反对论者伤透脑筋，而后者则依据圣经认为再洗礼派的"分离"，亦即其自由意志说，是应加以拒斥的。布朗派(Brownist)在1603年向英国国王詹姆斯一世提出的一份请愿书里要求，将所有"邪恶的说谎者"排除出教会，而单只允许"信实者"及其子女加入教会。然而早在(可能是)1584年的(长老派的)《教会礼法纲领》第37条(根据皮尔森于1912年的海德堡大学博士论文里首度公开的原典)，已要求唯有服膺纪律或"出示他处的资格证明书"者才获准参加圣餐式。

布朗(Robert Browne, 1550—1633)，英格兰清教公理会领导人物，抵制圣公会并主张政教分离的自由教会运动的倡导人之一，追随他的人称为布朗派。详见附录11。——译注

子民依其自由意志所组成的一种与世俗区隔开来的共同体。接着在1525年闵采尔[30]——虽反对幼儿洗礼，但并未彻底到要求已受幼儿洗礼的成人再度受洗(再洗礼)——导入成人洗礼(有时包括再洗礼)。游走四方的手工匠是再洗礼派运动的主要担纲者，即使历经一次次的迫害，他们还是将成人洗礼带到新的地方去。此处我们不再详述诸如古再洗礼派、门诺派、洗礼派与教友派的这种自发性的、现世内的禁欲的种种独特形态，也不再重新描述包括卡尔文派[31]与卫理公会在内的各个禁欲教派是如何一再地不得不走上相同的路途：要不是成为一种在教会**里头**的模范基督徒的聚会(虔敬派)，就是形成一种在教会**上头**作主的、被认证为品格无瑕的宗教上的完全市民的共同体，其他人则是以一种被动的、服从纪律的小基督徒身份隶属于教会(独立派)。作为恩宠机构的"教会"与作为宗教上有资格者团体的"教派"，这两种建构原则的内在与外在冲突在基督新教里持续了数百年，从兹文利直到克伊波与施特克尔[32]。在此，我们只想表述一下那些实际上对生活样式产生重大影响的自由意志说原则的种种**归结**。同时我们也止于回想那些为保住**圣餐式**洁净而排除不净者参与的关键性思想，在那些终究未能形成教派的诸宗派里也导引出一种对待教会纪律的方式。特别是在信奉预定论的清教里，而事实上那也与教派纪律相去不远。对基督教共同体而言，圣餐式的枢纽性社会意义在此表露无遗[33]。对教派本身而言，圣餐

---

[30] 闵采尔(Thomas Müntzer, 1490—1525)，宗教改革运动的激进派领袖，详见附录9。——译注

[31] 韦伯的注释，讨论教会管辖权问题。详见附录5。

[32] 克伊波(Abraham Kuyper, 1837—1920)，荷兰神学家和政治家。施特克尔(Adolf Stöcker, 1835—1909)，德国教士、保守派政治人物、改革家。详见附录11。——译注

[33] 韦伯的注释，参与圣餐资格的争论。详见附录5。

式洁净的理念也在教派形成的最初之时起了直接的决定性作用[34]。首尾一贯地倡导自由意志说的首位代表人物布朗就在其《实时宗教改革论》(*Treatise of Reformation without Tarying for Anie*，约1582年)里强调，之所以拒斥主教统治主义(Episkopalismus)与长老主义，主要理由在于被强迫与“邪恶之人”一同参与圣餐式聚会[35]。长老教会里，曾使劲解决这难题却也白费工夫。在伊丽莎白一世统治时期的汪兹渥斯会议(Wands-worth Conference)，这已是个关键点[36]。关于**谁**可以来决定将某人排除于圣餐式之外的问题，在英国革命议会里扮演着一再登场的角色。起初(1645年)，教师与长老(也就是平信徒)即可自由处置这问题。国会于是企图确立准予排除于圣餐式之外的情况，并且所有其他的事也都要取决于议会的同意。这不啻是种“国家主权至上主义”(伊拉斯派)，所以遭到西敏寺会议的强烈抗议。独立派的党派之所以卓然出众，在于其只允许拥有证明书(tickets)者参与圣餐式，而住在当地且被承认信仰上无疑

---

[34] 顺带一提，荷兰的**虔敬派**也信奉同样的原则。例如罗登司坦的立场是，举凡非再生者——对他而言很明白的就是本身并未带有再生的**印记者**——即不可共享圣餐，而且甚至忠告说别和**小孩**共唱主祷文，因为他们尚未成为“神之子”。柯勒(Köhler)也时而在荷兰发现这样的见解：再生者根本不是有罪的。卡尔文派的正统信仰的代表者且精通圣经到惊人程度的，正是小市民大众。也就是这些正统派人士在对神学教育有所疑虑之余，针对1852年的教会规则(除了欠缺十足严格的“风纪处罚”[censura morum]之外)在教会会议里发出**平信徒**代表未免太少的抱怨。当时德国的路德教会正统派当然还未虑及于此吧。

罗登司坦(Jodukus van Lodensteijn, 1620—1677)，荷兰改革派的虔敬主义的指导者。——译注

[35] 引用于 H. M. Dexter, *Congregationalism of the Last Three Hundred Years as Seen in its Literature* (New York, 1880), p. 97。

[36] 伊丽莎白一世治下的英国长老派愿意承认英国国教会的39条(但是对34—36条有所保留，在此并不重要)。

虑的教团成员当然不在话下。外地人只有在有资格者的推荐之下才会被授予证明书。为了迁居他处或出外旅行所签发的资格证明(推荐函)早在17世纪即可得见㊲。在公认的教会内部,巴克斯特的"集会"(Konventikel)于1657年被引进十六个州郡时,就是要将自己建立成一种自发性的检查机构,协助牧师进行资格的确定并排除那些"风评不佳者"参与圣餐式㊳。同样的,西敏寺会议里的"五人国教反对者"(5 dissenting brethren)——亡命到荷兰的上流阶级者——也已有这样的意图:在他们的提议下,致力于承认教区**以外**的自由意志的会众,并且以给予他们教会会议派遣员选举权为目标。新英格兰的整部教会史充斥着与下列问题的奋战:谁才可以获准参加圣礼(或者譬如作为见证人)?未被核准者的子女是否可以受洗㊴?如果可以的话有哪些保留条件?等等。困难点在于:非但唯有适格者**得以**领受圣餐,而是他们**必须**领受圣餐㊵,所以当信徒对于自己的适格性有所怀疑,进而回避领受圣餐时,也无法去除他的罪㊶;另一方

㊲ 17世纪时,非本地教团成员的洗礼派信徒若想获准参加圣餐式,这样的推荐函(letters of recommandation)是必要的。如果不是洗礼派的信徒,那么只有在通过教团的审查与认可后才能获准参加(附录于1689年《汉撒诺理斯信仰告白》, West Church, Pa., 1817)。有资格者参与圣餐式,在洗礼派里是教义上所强制的。若未加入自己居住地正式公认的教团,就会被视为分离派。若就有义务与其他教团共同协力这点而言,洗礼派的立场与克伊波类似(参见本章注㉛);然而凌驾于个别教会之上的任何管辖权,则是被拒斥的。关于契约者(Covenanters)与早期英国长老派的资格证明书(litterae testimoniales),参见本章注㉙及注㉕所列举的文献。

㊳ 韦伯的注释,参考资料。详见附录5。

㊴ 布朗派在1603年向詹姆斯一世提出的请愿书里已对此提出抗议。

㊵ 此一原则明示于例如1585年埃丹宗教会议的决议里(Sammlung von Reitsma, S. 139)。

㊶ 关于教团成员怀疑自己的适格性因而怯于参与圣餐式(根据英国国教会的第25条)的详尽讨论,见 Baxter, *Eccles. Dir.*, *II*, *p.* 108。

面,教团对神负有连带责任,将不适格者特别是为神所弃者[42]排除在外以保圣餐式的洁净,也因此教团尤其有责任要责成适格的亦即处于恩宠状态的教士来分发圣餐。以此,原初的教会制度问题再度浮现。巴克斯特徒劳无功地试图以这样的妥协性提案来加以调停:至少在紧急状况下应该可以容许一个不适格的也就是品行上有争议的教士来主持圣礼[43]。古老的多纳图派的个人卡理斯玛原则与制度恩宠原则,彼此毫不留情地正面冲突[44],一如原始基督教时期。制度

㊷ 尽管在此也提示了预定论的最纯粹类型,但实际意义到底有多大——真的一再遭到不当的质疑——再也没有比针对下面这个问题所做的激烈争论更能清楚表明的了:为神所弃者的子女——在经过生活品行的证明之后——是否能获准受洗?四个阿姆斯特丹亡命者教团当中的三个是持肯定态度的(17 世纪初);不过在新英格兰直到 1657 年的"半路契约"才对这点有所软化。至于荷兰,参见本章注㉝。

㊸ Baxter, *Eccles. Dir.*, II, p. 110.

㊹ 秘密集会(Slijkgeuzen)的禁令在 17 世纪初已于荷兰引发全面性的文化斗争。伊丽莎白一世以可怕的严厉手段来对付秘密集会(1593 年以死刑相威吓)。禁欲的宗教精神的**反权威**性格,或者在此更正确地说,宗教权威与世俗权威的竞争关系,乃是原因所在(喀特莱特已明白要求准许将君侯处以破门律)。事实上,**苏格兰**——长老教会纪律与神职支配**对抗**君王的古典地盘——的例子,必定起了威慑性的效果。

喀特莱特(Thomas Cartwright, 1535—1603),英国剑桥大学神学教授,曾到日内瓦拜访过贝札(1571)。1559 年伊丽莎白一世颁行《统一法》,强制推行统一的崇拜仪式,此后凡拒绝遵守这种仪式的神职人员一律被革职或受到监禁。英格兰清教派遂于 1572 年发表了一份宣言《对国会的忠告》(*Admonition to Parliament*),该项宣言要求女王伊丽莎白一世在圣公会恢复新约精神的崇拜仪式的"纯洁性",并清除圣公会内的天主教成分。宣言反映清教派中广泛存在的长老会影响,主张更加直接地仰赖圣经的权威,实行牧师与长老的教会体制,废除主教制。女王拒绝这份文件。执笔人遭到监禁,喀特莱特以长老会领袖身份发表《对国会的第二份忠告》,支持原来的立场,结果被迫逃离英格兰,定居比利时的安特卫普(Antwerp),1585 年返国。——译注

恩宠原则在天主教会里是通过教士之“不可抹除的印记”理念而激进地建立起来的，然而这也是官方改革教会的支配性原则。独立派毫无妥协余地的激进主义思想乃根植于**教团**对于教士与圣餐伙伴之适格性的宗教责任。后来原则上也仍是如此。如众所知，过去数十年间，荷兰的克伊波分离派的成立，带来了重大的政治后果，其原因如下：不顾尼德兰改革派教会的教会当局大会所做的要求，阿姆斯特丹的某教会的长老们（平信徒），在当时也只是个平信徒长老后来成为首相的克伊波的带领下，拒绝承认外来教士所发的坚信礼证书足以成为获准参加圣餐式的凭证，如果在他们的立场上看来这外来教士不适格或欠缺信仰心的话[45]。本质上，这正是16世纪时长老派与独立派的对立。因为此乃衍生于教团的连带责任所导致的决

---

[45] 阿姆斯特丹的自由派市民为了摆脱正统派牧师的宗教压力，而将子女送到附近的教团的自由派牧师那儿学习坚信礼的课程。阿姆斯特丹教团的教会委员会（Kerkraad）拒绝认可那种教团的牧师所签发的圣餐参与者风纪证书（1886年），并将这些人排除在圣餐式之外，理由是为了保持圣餐式的洁净以及必须要服从神更甚于人。对于此种脱轨行径的指责被宗教大会所接受时，前述的教会委员会拒绝服从并采用一个新规则——当大会休会时，由教会委员会全权处理教会的问题——不与大会协同合作，而当时被停职的俗人长老路特格斯（T. Rutgers）与克伊波即操弄计策霸占了新教会（Nieuwe Kerk），尽管在受命前来的监视者的监控下（参见 Hogerfeil, *De kerkelijke strijd te Amsterdam*, 1886，以及前引克伊波的著作）。早在1820年代，预定论运动已在毕尔德狄克及其（受洗的两个犹太人）弟子科斯塔（Isaak da Costa）与卡帕多斯（Abraham Capadose）的领导下展开（由于预定论，这运动拒绝例如黑奴制度的废除，认为这是“干预天命”，如同其之拒绝预防疫苗接种！），猛烈攻击教会纪律的松弛与非适格者的圣礼参与，最终走上分离行动的道路。1840年，阿姆斯特丹的“分离改革派教会”（Afgeschiedenen gereformeerten Gemeente）的大会接受了《多尔德信条》，拒绝“在教会之内或之上”的任何一种支配。普林斯特也是毕尔德狄克的弟子。

毕尔德狄克（Willem Bilderdijk, 1756－1831），荷兰诗人、剧作家、文学翻译家，晚年于莱顿大学教授语言史。普林斯特（Groen van Prinsterer,

定性重大归结。除了自由接纳适格者而且唯有适格者成为教团成员的这个自由意志论的原则之外，再来就是各个**地方**圣餐**教团**的最高主权原则。唯有地方性教团因为对个人的熟悉与检验而得以判断某个成员适格与否。跨地方性共同体的教会政府就做不到这点，无论它是由再怎么自由地被选举出来的成员所构成的。地方圣餐教团唯有在成员人数有限的情况下才能做出定夺，所以只有相对较小的教团才符合这原则[46]。因此举凡教团太过庞大之处，要不就像洗礼派那样形成数个集会，或者就得像卫理公会那样将成员组织成几个集团来作为**教会纪律**的担纲者[47]。以此便**自治**得出第三个

[接上页注]1801—1876)，荷兰的基督新教神学者、史家与政治家，荷兰反革命党的创党筹画者之一。——译注

[46] 在1611年的《阿姆斯特丹信条》(Publ. of the Hanserd Knollys Society, Vol. 10)第16条里即已载明古典的条例："所有的教会成员与教派成员都**必须彼此认识**……因此教会必定不能由彼此无法实际认识的那么多人来构成。"任何宗教大会的统制与任何中央教会当局的建制最终都等于是此一原则的悖离。这在马萨诸塞州是如此，如同在克伦威尔治下的英国，当时是由1641年国会议决出规则，准予任何个别教团给自己配置一名正统的教士与讲道的安排；这是洗礼派与激进的独立派涌入的征兆。个别教团(按当时的实际情形来说或者应当是各个**牧师**)作为教会纪律的担纲者，是乌舍(Usher)所刊行的早期长老派德但姆会议录(Dedhamer Protokollen)里设为前提的。关于圣餐式参加许可的**投票**，1582年10月22日的记录是这样的："除非全员普遍同意，否则没人可以加入成为这团体的一员。"然而就在1586年，这些清教徒便表明他们反对那些得出公理派结论的布朗派。

[47] 卫理公会的"班"(classes)作为其共同牧会的基础，乃是整体组织的脊髓。每十二个人就必须组成一个班级，班长要每周会见每个成员，或者在家或者在班会上，此时总会进行一般性的罪过告解。班长要对成员的品行作记录。成员要迁徙时，班长所做的记录也是开立成员证书的基础之一。这种组织如今在各处，包括美国在内，早就瓦解了。在早期的清教里，教会纪律到底是以何种方式来产生作用的，或许可以从上述的德但姆会议录里得知，据此，集会里应当给予"训戒"，"如果有什么事被兄弟发现或窥探到的话"。

原则：异常严格的道德纪律[48]，而且是通过教团的而来的道德纪律；由于关切圣餐共同体（或者在教友派为祈祷共同体）的洁净保持，此乃无可避免的。禁欲教派的纪律事实上比起其他任何教会都要严格得多，有如修道院纪律。此外也树立了试炼期原则[49]。与公认的基督新教教会的原则正相对反，教派断然拒斥因伦理过失而被驱逐者与教团成员有任何的来往，在此情况下，也就是对他施加绝对的杯葛，包括在商业上；有时，禁欲教派甚至避免与非弟兄有任何的关联，除非万不得已[50]。重要的是他们将纪律交在**平信徒**的手里。的确没有任何精神上的权威可以接收教团对于神的连带责任。在长老教派里，俗人长老的分量已经十分重大。不过，独立派尤其是洗礼派正意味着针对神学者（圣职者）支配教团的一场斗争[51]，当然，与此正相对应的是，平信徒阶层的圣职化：他们如今借

---

[48] 韦伯的注释，教会纪律的问题。详见附录5。

[49] 恐怕所有的教派都有试炼期，譬如卫理公会的试炼期为六个月。

[50] 在西敏寺会议的五人（独立派的）"国教反对者"的"辩解书"里，与"偶然的、形式的基督徒"决绝的问题被提到台面上来。起初，这只意味着基于自由意志的分离主义，还不到拒绝交往的地步。然而，罗宾森——一个严格的卡尔文主义者，也是多尔德会议的拥护者（关于他，参见 Dexter, *Congregationalism*, p. 402）——原先的意见是独立派的分离主义者不可与其他人交往（后来缓和下来），即使对方是被拣选者（electi）（这被认为是可以理解的）。大多数的教派总之是回避公然承认这个原则，有些教派则明白拒绝（至少作为原则）。巴克斯特甚至认为，如果责任由家长或牧师挑起，而不是加在自己身上，那么也不必太在意与一个不敬神者一同祈祷（《基督徒指南》vol. II，页100，倒数第二段）。这个见解是非清教的。"回避者"（mijdinge）在17世纪荷兰的激进洗礼教派里扮演了非常重要的角色。

罗宾森（John Robinson，1575－1625），清教分离派的牧师，因受迫害而从英国移居荷兰，后来客死于莱顿。——译注

[51] 在17世纪初阿姆斯特丹的亡命者教团内部的议论与斗争里，这已是极为激烈的现象。同样的，在兰开夏（Lancashire），拒绝圣职者担纲教会纪律、要求教会里由俗人治理并由俗人掌理教会风纪，已是克伦威尔时代的教会内部

着自治、训戒与适时的破门律，发挥风俗统制的机能[52]。俗人的支配在教会里部分表现为对于俗人布道自由[53]的要求——援引原始基督教教团的情形以为据；此一要求不仅触犯路德派的官职概念，也极为悖逆长老派的神的秩序的观念。俗人支配在教会里部分也表现为对于神学者职业布道的全面反对：应该唯独卡理斯玛，而非训练与官职，才算数[54]。教友派的原则是，在礼拜集会上任何人都可以发言，然而唯有感受"圣灵"者应当发言，所以职业讲道者根本不存在。如此激进的结论，其他教派当然并未得出，或者纵使有也没能

(接上页注)斗争里的关键重点。

[52] 长老的任命是独立派与洗礼派教团内部长久以来争论不休的课题，这不是我们此处关注所在。

[53] 1646 年 12 月 31 日的长期国会的法令正是针对这点反对，有意给予独立派一击。另一方面，布道自由(liberty of prophesying)的原则已由罗宾森通过著述加以辩护。从主教统治主义的立场上，杰瑞米·泰勒在其著作中(*The Liberty of Prophesying*，1647)对此做出让步。克伦威尔的"查核局"要求布道的许可必须要有已获许可的六名教团成员的证明才可行，其中四名为俗人。在英国的宗教改革初期，证道与布道不止常为英国国教(圣公会)热心的主教所容许，而且还鼓励有加。在苏格兰，这是教会活动的构成要素(1560)，1571 年被引进北罕普敦，随后其他地方也跟进。不过，1573 年由于针对喀特莱特的宣告，伊丽莎白一世坚持加以压制。

杰瑞米·泰勒(Jeremy Taylor，1613—1667)，英格兰基督教圣公会教士及作家。——译注

[54] 史密斯在阿姆斯特丹已要求，再生者于讲道时甚至不该将圣经摆在面前。

[55] 当然，如今这恐怕没有任何地方再如此激烈地实行。官方的"圣徒传说"是：根据教团兄弟的经验，在礼拜时将那些特别易于受圣灵所感的成员安排坐在面对会众的特别席上，然后在深沉的静默中等待圣灵降临到他们身上(或别的教团成员身上)。不过，在宾州大学的一次礼拜上，圣灵很遗憾地并不如我所预期的那样降临在坐落于特别席的一位穿戴简单亮丽的老妇人身上，她的卡理斯玛可是受到很高的赞赏。后来，显然是在理解的默契下，圣灵降临在一位果敢的大学图书馆员身上，他针对"圣徒"的概念做了一番很有学问的演说。

持之以恒。不过，圣职者要不是原则上并非“受雇者”[56]，而是从事荣誉职或服务于自愿性的荣誉捐献[57]，就是将圣职当作副业并且只收取足够摊平成本的费用[58]；要不然他们或者是随时可以被解聘，或者像在卫理公会里那样[59]，盛行一种传道组织，只有偶尔会在同一个“巡回区”里服事的巡回布道人[60]。举凡官职（就传统的意义而言）、

[56] 教团里（像福克斯这一类型及与其类似者的）宗派活动者的卡理斯玛革命，往往是打从这样的斗争展开：反对作为“受雇者”的官职俸禄牧师，鼓吹受圣灵感召而无酬自由布道者的圣徒原则。公理派的古德温（Thomas Goodwin）与普林在国会里发生激烈的对立：普林指责古氏违背自己所谓的原则，接受了“圣禄”（living），而古德温则声明，他只接受自愿性的捐献。为了牧师的生计而只接受**自愿性的**捐献是应该容许的，这个原则表明于1603年布朗派向詹姆斯一世提出的请愿书里（第71项：抗议“教廷圣禄”与“犹太什一税”）。

[57] 在1649年5月1日的人民协议（Agreement of the People）里，后面这一项要求于所有的布道者。

[58] 卫理公会地方传道者正是如此。

[59] 1793年卫理公会废除了被授予圣职者与未被授予圣职者之间的任何差别。因此，未被授予圣职的巡回布道者（Reiseprediger，traveling preachers），亦即卫理公会特色独具的担纲者传教师，与仍被英国国教会授予圣职的牧师，地位并无二致。不过，与此同时，在整个巡回区里的讲道却由巡回布道人垄断，而圣餐的分发也只保留给他们（自主性的圣餐式当时原则上是实行的，只不过时间上总是与官方教会的圣餐式错开——人们假装仍如从前那样隶属于它）。由于1768年起巡回布道人被禁止从事一般民间副业，从而形成了一种新的“圣职者”。自1836年起举行形式的圣职授予式。除此，还有一种从俗人里补充上来当作副业从事的地方讲道人，他们没有圣餐分配权，并且权限仅止于地方。两种布道人皆不披圣职袍服。

[60] 事实上，至少在英国，多半的“巡回区”都变成小教区，而巡回不过是种虚构。虽然如此，直到当今仍持之不坠的是，同一个传道人不应在同一个巡回区里服事超过三年。巡回布道人虽说是从“地方讲道人”那儿补充而来，但后者却是拥有世俗职业的人，每一任期（原先）只有一年的讲道许可。由于礼拜式与礼拜堂太多，他们的存在是有必要的。尤其，他们是“班级”组织的脊梁及其灵魂司牧者，因此也就是教会纪律真正的中心机关。

亦即神学者的资格尚被坚持之处[61]，那也只意味着一种专门技术的先决条件，被视为真正决定性资质的，仍是恩宠状态的卡理斯玛：有必要对圣职者的适性加以审查的当局，如克伦威尔的查核局（triers，颁发资格证书的地方团体）与风纪局（ejectors，圣职惩戒局）[62]，目的即在于此种卡理斯玛的确认。我们看到，教会当局的卡理斯玛性格一如教团成员本身的卡理斯玛性格那样被坚守着。就像克伦威尔的圣战士军团[63]只让宗教上有资格者来执行圣餐式那样，克伦威尔的士兵会拒绝随同某位军官出阵，如果那军官并未与他同属有资格者的圣餐共同体的话[64]。

在内部里，教派成员之间弥漫的是原始基督教的兄弟爱，或至少有这样的要求，而且至少在再洗礼派及其派生的诸教派里是如此的[65]。在某些教派里，诉诸国家法庭被视为禁忌[66]，而弟兄间则负有

[61] 克伦威尔与"圣徒国会"间的对立，除了其他因素外，还因为大学的问题而尖锐化（大学可能会由于激进地取消什一税与圣禄而崩溃）。克伦威尔无法下决心摧毁这些文化场所——按当时的意义来说，大学尤其是神学者的养成所。

[62] 这是根据 1652 年的提案，并且，本质上也是依据 1654 年的教会法规。

[63] 圣战士军团（Army of Saints），指的是克伦威尔组织训练出来具有坚定的信仰被称为新模范军（New Model Army）的军队。这支军队包括 11 个骑兵团，每团 600 人；12 个步兵团，每团 1200 人，并有 1000 名龙骑兵。士兵从英国各地抽调而来并经过良好训练，同时也取代了由个别的将军带领的私人军队，后者基本上缺乏统一的指挥。他们最终为国会赢得了英国内战。——译注

[64] 例子引自 Gardiner，*Fall of the Monarchy*，Vol. I，p. 380。

[65] 《西敏寺信仰告白》里也有不分内与外相互援助义务的原则（XXVI，1），无论哪个教派也都有许多相应的规定。

[66] 卫理公会常试图以除名的方式来惩罚那些向世俗法官提起告诉者。另一方面，在很多情况下他们则设立自己的法庭，让人们可以对拖欠不还的债务人提起告诉。

急难救助的义务[67]。当然,至少与非同信兄弟的商业往来是不被禁止的(有时除了极端激进的教团之外)。不过,理所当然的,人们偏爱自己的弟兄[68]。为迁居外地的弟兄签发(关于成员资格与**品行**)[69]证明书的体制,打从教派成立之初即已存在。教友派的支持救助体制是如此之发达,以至于为此而产生的负担最后竟让传道的热情给瘫痪了。教团成员间的凝聚力是如此之强,所以很有理由被提出来作为殖民定居于新英格兰的动机之一——相对于南方,这儿一直甚为密集且一开始就有着强烈的城市性格[70]。如我们所见的,所有这些要点在在显示,这篇概述起始举出的例子所说明的美国教派与类教派团体的现代机能,乃是一度遍布于所有禁欲教派与集会里的那些关系状态的延伸枝丫、遗绪与残余。如今已风流云散。教派成员

---

[67] 在古早的卫理公会里,每当有债务无法清偿的情形时,就会由教内兄弟组成委员会来加以调查。若未确实估量能够清偿就径行举债的话,便裁定除名,也就是解除其信用度。参见本章注㉝所引的荷兰诸宗教会议所作的议决。同信兄弟间的急难救助义务,在例如洗礼派的《汉撒诺理斯信仰告白》里(c. 28),确立了如此特征性的保留条件:不可因此种义务而侵害到财产的神圣性。有时更加激越的调子(例如 1647 年的《剑桥纲领》[Ausg. V. 1653, 7, Nr. VI])则严命长老有义务断然处置成员里那些**"游手好闲"**(without a calling)或**"怠忽职守"**(idlely in their calling)者。

[68] 在卫理公会里便明白地如此规定。

[69] 在卫理公会里此种证明原先是每三个月要更新一次。在早期的独立派里,如前所述,只有持有证书者才会给予圣餐。在洗礼派里,新移入者的圣餐式参加许可是以持有先前的教团所开立的推荐函为不可或缺的条件,参见 1689 年的《汉撒诺理斯信仰告白》(West Chester Pa. 1827)的附录。阿姆斯特丹的三个再洗礼派教团早在 16 世纪初就已设立了同样的制度,此后一再重复于各处。在马萨诸塞州,自 1669 年起是以牧师与被拣选者所开立的、关于正统信仰与**品行**的证明书(取代原先的圣餐式参加许可),来作为获得政治上市民权的资格证明。

[70] 在我们一再引述的道尔的作品里便将新英格兰与农业殖民地相对比的强烈工业性格归因**于此**。

惊人的排他性"种姓自负"是打从教派成立之初就被证实的[71]。

那么,在这一整个发展过程当中,就我们的问题而言,究竟什么才真正是——过去是,现在也是——决定性的关键所在?破门律在中世纪也对政治及市民生活带来影响,形式上甚至比教派自由存在之处还要来得严酷。而且,中世纪时,唯有基督徒才能是完全市民。再者,中世纪时还可能激活教会的风纪手段来惩戒欠债不还的主教,就像舒尔特[72]所精彩描绘的,这可使得主教的信用要高过世俗的王侯。同样的,普鲁士的少尉则处于欠债不还就可能被免职的压力之下,这也提升了他的信用度。德国的社团成员学生的情形也如出一辙。最后,中世纪时,告解与教会的惩戒权也是使教会纪律得以有效施行的手段,实情确实如此,尤其是当时人们利用那借着起誓而激活的可能性,亦即使债务人遭受破门律,来作为债权的保证。

的确是这样。然而,在所有这些情况里,借着种种情势与手段所奖励或禁止的那种生活态度,与基督新教的禁欲所培养或压制的那种生活态度,是截然不同的。譬如那少尉或社团大学生,甚或包括主教在内,其信用度之提升当然不是基于**商业上的**个人资质的培养。并且,紧接着这话,尽管在意图上二者的运作方向是一致的,然其运作**方式**必然是根本不同的。中世纪的教会纪律,如同路德派的教会纪律,(1)是交在作为官职的圣职手上,(2)只要是还行之有效的话,是借着威权手段来施行的,(3)所惩戒或奖励的是**个别的**具体行为。清教与教派的教会纪律则是,(1)至少部分但往往全盘交付

---

[71] 参见例如道尔关于新英格兰的身份关系的注释,在那儿,是拥有古老宗教著述传统的家族,而非有产阶级,构成了"贵族"。

[72] 舒尔特(Aloys Schulte, 1857—1941),德国历史学者,任教福莱堡、波昂大学,以中世纪商业及交通史的研究知名。此处引用的是 Aloys Schulte, *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeuts-chland und Italien* (Leipzig: Dunker & Humblot, 1900), I, 263ff.。——译注

在平信徒手上,(2)借着有必要**自尊自重**为手段来发挥作用,(3)培养**资质**,或者要这么说的话,拣选资质。最后这点最重要。为了融入共同体的圈子里,教派(或宗教集会)的成员必得具备某种特定的资质,拥有这种资质,一如前一篇论文《新教伦理与资本主义精神》所说的,对于理性的近代资本主义的发展而言是重要的。为了在这个圈子里**自尊自重**屹立不摇,就必须一直不断**证明**自己拥有这种资质,亦即此种资质在他身上始终如一且从不间断地被培养着。因为,依前面的论文所阐述的,如同他的彼岸至福,他的此世的整体社会存在全系乎于他的自我"证明"[73]。就一切经验所及,再也没有任何陶冶手段比这种在弟兄伙伴的圈子里维持社会性的自尊自重之必要更为强大的了;因此,不容间断且深沉内敛的教派纪律之对应于权威性的教会纪律,正如理性的培育与筛选之对应于命令与禁制。在这点上,如同几乎其他任何层面,清教教派,作为现世内禁欲最为独特的担纲者,乃是普世性的天主教恩宠机构最为彻头彻尾、在某种意义上来说唯一彻底的反对版。对于社会性的自尊自重之无比强烈的个人利害关怀,被清教教派秉持为陶冶那种特质的手段,因此也就是这种个人的动机与自我的利己之心被用来助成"市民的"清教伦理及其派生结果的维持与传布。这对于其渗透流传与强大影响力是绝对关键所在。因为,再重复一次[74],并非宗教的伦理

---

[73] 再重复一次,天主教的告解,与此相较下,是一种**解除**强大内在压力的手段,此种内在压力始终萦绕在教派成员的生活样式里。中世纪的不管正统或异端的宗教团体,到底在多大程度上是基督新教的这些禁欲教派的先驱,在此不予讨论。

[74] 我们要再次强调,这点正是这两篇论文的头一篇(《新教伦理与资本主义精神》)的绝对关键问题点。没有注意到这点,正是我的批判者的根本错误。在我们论及古以色列的伦理与**学说**上非常类似的埃及、腓尼基、巴比伦的伦理的关系时,将会碰到极为雷同的状况。

学说,而是其伦理态度——借着其救赎财的种类与条件而使得**激励**作用于这种伦理态度上——方为"这宗教的"特殊"风格"(Ethos),就此词的社会学意义而言。在清教来说,那种态度是特定的讲求方法的理性的一种生活样式,在既定的条件下,此一生活样式为近代资本主义的"精神"(Geist)铺平了道路。见之于**所有的**清教教派的是,激励,在救赎确证的意义上,是作用于神前的自我"证明";在清教**教派**内部里,激励,在社会性的自尊自重的意义上,是作用于人前的自我"证明"。二者在相同的作用方向上彼此互补,协力接生近代资本主义"精神"特有的**风格**亦即近代**市民阶层**的风格。禁欲的宗教集会与教派的形成,特别因其激进地挣脱家父长制的、威权的桎梏[75],及其**擅自**解释人必须更听从于神甚于人这个命题的那种**方式**,构成了近代"个人主义"最重要的历史基础之一。

最后,为了理解此种伦理作用的性质,再作一番最终的比较论述是有必要的。在中世纪的**行会**里往往也见得到类似禁欲的基督新教教派的教会纪律所施行的统制,亦即对成员的一般伦理标准进行规制[76]。然而显而易见的是,两者对于个人的经济态度所产生的影响有着无可避免的差异。行会是将相同职业者亦即**竞争者**统合起来,目的在于**限制**竞争以及运用在竞争里的理性的营利努力。行会培养出"市民的"美德,并且在某种意义上(此处不再详述)是市民

---

[75] 古犹太教的教团形成与原始基督教的教团形成,以各自的方式朝着一致的方向作用(在犹太人那儿,**民族**的社会意义之消失,如我们后面会看到的,正是受到教团形成的制约,而基督教则是在中世纪初期产生了同样的作用)。

[76] 不举别例,参见 *Livre des métiers* du prévôt de Paris Étienne Boileau, 1268 (éd. Lespinasse dt Bonnardot, *Histoire générale de Paris*, p. 211, section 8; p. 215, section 4)。

Livre des métiers, 1268 年巴黎商业长官 Étienne Boileau(1200/1210—1270)所写的作品。——译注

的“理性主义”的担纲者。但行会所凭恃的是“生计政策”(Nahrungs-politik)与**传统主义**;只要其经济规制发挥出效力,其实际结果是众所周知的。然而教派所统合起来的,并不是基于修业年限与家族关系而在技术上获取资格的职业伙伴,而是经过筛选与培养而在伦理上具有资格的信仰伙伴——**全然**在程序**正义**与讲求方法的禁欲的意义上,对成员伙伴的生活样式加以控管与规制,而没有足以阻碍理性营利努力之扩张的那种物质性的救济政策的目的。行会成员的资本主义的成就,会瓦解行会精神,正如在英国与法国所发生的,所以那种成就遭到避忌。教派弟兄之资本主义的成就,如若取之有道,就是其自我证明与恩宠状态的明证,会提高教派的声望与传教机会,因此这种成就受到欢迎,一如上面一再引用的话语所显示的。行会里的自由劳动组织,在其西方中世纪的形式里,的确——相当有违其意图——不止是资本主义劳动组织的一种障碍,而同时也是一个先行阶段,若无前者,恐即无后者[77]。然而行会本身自然不可能孕生出近代市民—资本主义的**风格**,因为此种风格的经济的“个人主义的”动力,并非行会所能而唯独禁欲教派的生活方法论才能够使之获得正当性且带上光环。

---

[77] 关于这个相当错综复杂的因果关系的分析,在此无法顺带处理。



附 录



附录1

第一部第一卷第三章注释

注⑬：

我借此机会先行插入一些“反批判”的话语。桑巴特确信，富兰克林的这种“伦理”，不过是“逐字逐句”地重复文艺复兴的伟大天才阿伯蒂[1]所说的话而已；这主张根本站不住脚（桑巴特，《资产阶

---

① 阿伯蒂(Leon Battista Alberti, 1404—1472)，意大利文艺复兴时期人文主义者、画家和建筑师。虽然身为佛罗伦斯富商劳伦佐·阿伯蒂(Lorenzo Alberti)的私生子，阿伯蒂却从小就受到良好的教育，根据布克哈特的描述，他的马术过人，无师自通地学会音乐且甚为精通(《意大利文艺复兴时代的文化》)。阿伯蒂在绘画理论上的成就可见之于他的《论绘画》(*On Painting*, 1435)一书，此书第一次将透视画法系统化，而且直到1540年为止仍是当时画家的主要参考手册。在建筑上的成就则以佛罗伦斯卢彻来府邸(The Palazzo Rucellai, 1445—1451?)和新圣玛利亚教堂(Santa Maria Novella, 1456—1470)著称于世。除了《论绘画》一书外，他还写了《建筑学十书》(*De re aedificatoria*, 1452)，其他著

级》)。阿伯蒂除了有关数学、雕刻、绘画(尤其是)建筑与爱情(他本身憎恶女人)的理论著作之外,还写出四卷题为《论家政》(*Della Famiglia*)的著作(可惜我在执笔本篇论文时,手头上的不是 Mancini 版,而是旧的 Bonucci 版)。富兰克林的章句已逐字刊列于上,但阿伯蒂的著作里,到底何处有与之相应的话语,尤其是开头"时间就是金钱"的格言以及相关联的训诫?稍能让人联想到的,不过是《论家政》第一卷末尾(Ausg. V. Bonucci, Vol. II, p. 353)非常一般性地说到,金钱是家政里的物事之精髓(nervus rerum),必须特别经心地加以管理——和加图[②]在其《农书》所说的如出一辙。阿伯蒂非常自豪本身乃出自佛罗伦萨的一个最高贵的骑士家族("nobilissimi cavalieri",《论家政》页 213、223、247, Bonucci 版),但若认为他是个由于庶出(一点儿也未贬低他的身份)而被贵族(Signori)门第排除在外的市民,因而对门阀充满怨恨的"杂种",那是大谬不然。其特色毋宁是,他建议唯高贵的名门望族(nobile e onesta famiglia)

(接上页注)作还有地理和制图学等。阿伯蒂可说是文艺复兴时期通才人物的典型代表之一。——译注

② 加图(Marcus Porcius Cato,前 234—前 149),又称监察官加图(Cato the Censor)或老加图(Cato the Elder)。罗马政治人物、演说家和第一位重要的拉丁散文作家。出身于地主阶级,参加过前 218—前 202 年罗马与迦太基汉尼拔的第二次布匿战争。之后由于擅长演说和精通法律而顺利进入政坛。他持反希腊化的保守立场,并反对亲希腊的西庇阿家族,打破他们垄断政权。前 184 年当选为监察官,企图恢复罗马传统道德,以对抗希腊文化的影响。他力主通过诸如反对奢侈和限制妇女随意花钱的法律,并矢志消灭迦太基。著作包括历史、医学、法律、军事科学和农业方面。流传至今的唯一著作是前 160 年左右所写的《农书》(*De agri cultura*,韦伯误写成 *De re rustica*,其实是科伦梅拉所写的《论农业》)。另外,他著有《史源》(*Origines*, 7 卷)一书,是用拉丁文所写的第一部罗马史,可惜只剩断简残编。尽管如此,他仍被视为罗马史学的开创者之一。他的曾孙小加图(前 95—前 46)是元老院贵族党领袖,曾为了保存共和体制而与恺撒对抗。——译注

与自由的高贵心情(libero e nobile animo)才配得上大规模的事业(页 209),并且少量的劳动便已足够(参见《论家政》IV, 页 55 及 Pandolfini 版页 116。所以,最好是毛织品与丝织品的批发业!),再来就是井然有序且严格的家计,亦即,量入为出。换言之,这根本就是个**家计**的原则,而不是**营利**的原则(这点桑巴特应该是再明白不过的了),正如他在讨论货币的本质时(前引书)所提到的,主要是关于**财产**的配置(金钱或物资),而不是**资本**的运用,也就是借由乔诺沙[③]口中所说出的"神圣的家政"(santa masserizia)。他建议,作为面对"幸运"(Fortuna)的不确定性的手段,要早早养成"堂堂因应一切"(in cose magnifiche e ample, 页 192)不断工作的习惯——再说这总是有益健康的,并且,为了维持自己的地位,总要避免危及于此的怠惰,因此,也要细心学习与身份相符的职业以备逆境的到来,不过,任何受雇于人的事(opera mercenaria)是不合身份的(《论家政》I, 页 209)。他以"心灵的平安"(tranquilità dell' animo)为理想,深爱伊壁鸠鲁[④]式的隐遁生活"λάθε βιώσας"(vivere a sè stesso, 页 262),特别

③ 乔诺沙(Gianozzo Manetti, 1396—1459),佛罗伦斯政治家、外交家,同时也是意大利文艺复兴早期杰出的人文学者。阿伯蒂在《论家政》一书里曾描述过乔诺沙是如何"管理"其家计与妻子。——译注

④ 伊壁鸠鲁(Epicurus, 前 341—前 270),古希腊哲学家。他学说的主要宗旨就是要达到不受干扰的宁静状态。他在雅典设立的学校称为花园学校(Garden),与柏拉图的学院(Academy)及亚里士多德的莱西昂学园相抗衡。伊壁鸠鲁的哲学有几个基本概念:在物理学方面,他相信原子论,但他并不认为原子的运动受各种自然法则的支配,作为一种哲学体系的基础,这个体系最终追求伦理的目的;宇宙的无限性和环绕宇宙现象的各种力量的均衡;神的存在被看作是完全超然物外的具有赐福人类和永存不朽的性质。在伦理学方面,伊壁鸠鲁认为,善和快乐是一致的,至上之善来自快乐,没有快乐,就不可能有善。快乐包括肉体上的快乐,也包括精神上的快乐。伊壁鸠鲁区分了积极的快乐和消极的快乐,并认为消极的快乐拥有优先的地位,它是"一种厌足状态中的麻醉般的狂喜"。他的学说和苏格拉底及柏拉图最大的

嫌恶任何官职，以其为不安、敌对与卷入丑行的根源（页258），向往乡间庄园的理想生活，因思及先祖而发自负之情，以**家族的名誉**为决定性的判准与目标（因此家族的财产应该按照佛罗伦萨的习惯统合起来，不可分割）——所有这些，在清教徒眼里看来，无非是有罪的“被造物神化”，在富兰克林眼里则是莫名其妙的贵族滥情。还得注意的是，对文艺生活的高度评价，因为“industria”这个用语特别是用来针对文艺—学术的勤劳，这才是真正值得人从事的，本质上只有非文艺人士的乔诺沙才会说“masserizia”——意指作为不依赖他人而生活并且不陷入贫穷的手段的“合理的家计”——这个用语是和前者的价值相同，而出自修道僧伦理（参见下文）的这个概念，其源头须得追溯到一个古老的教士（页249）。比较一下所有这些，与富兰克林（特别是其清教徒祖先）的伦理和生活样式；再比较一下为人文主义城市贵族所书写的文艺复兴时代的文人著作，与针对市民中产阶级大众（特别是雇员）所书写的富兰克林的著作，以及清教徒的宗教小册与教说，便可明白其间的深刻差异。阿伯蒂的经济的理性主义，全都引用古代学者的作品为论据，并且与色诺芬（他可能不识其人）、加图、瓦罗、科伦梅拉[⑤]等人（这些人他都有引用）的

（接上页注）不同在于，他的快乐强调远离责任和社会活动。——译注

⑤ 色诺芬（Xenophon，前431—前350），希腊史家，曾师事苏格拉底，并因从军而远游波斯。著作甚丰，以《万人远征记》（*Anabasis*）一书最为烩炙人口。《居鲁士的教育》（*Cyropaedia*）则是以叙述波斯君主居鲁士所受的理想教育（大半皆为虚构），来说明他对于培养政治人才的见解，这是他在思想方面最有独到见解和风格新颖的一部作品。此外还著有《论家计》（*On the Household*）一书。

瓦罗（Marcus Terentius Varro，前116—前27），罗马学者和讽刺家。热心于公务，任财务官。曾效力于庞培，后得到凯撒的宽恕并委他为图书馆馆长。以其所著《迈尼普斯式讽刺诗》（*Saturae Menippeae*）最为著名，都是些散文夹杂着诗歌的幽默性杂烩。通过他的作品的训诫教育意义来使罗马的

著作里对经济材料的处理论列，均极为神似——只是，加图与瓦罗，完全不同于阿伯蒂，非常强调**营利**。此外，阿伯蒂仅只时而论及家内劳动者(fattori)的使用及其分工与纪律之处，以及论及农民的不可信赖之处，事实上就好象将加图从奴隶劳役农场那儿得来的处世之道，全盘转用到家内工业与分益佃农制的自由劳动里一样。当桑巴特(他之引用斯多噶伦理[6]乃十分谬误的，但是)发现在加图那儿早就呈现出经济理性主义"已发展到最彻底极致的地步"，若正确加以理解，倒也不尽然是错的。事实上，可以将阿伯蒂的"家政者"(massajo)理想与罗马的"执掌家政的家父长"，摆在同一个范畴里。加图的特征尤其在于农场被评价且判断为财产"**投资布局**"的对象。"Industria"的概念则由于基督教的影响而别具色彩。此即两

(接上页注)未来与它的光荣的过去联系起来。瓦罗总共约写了 74 部计 600 多卷著作，题材广泛，后来得以留存的唯一完整的作品为《论农业》(*Res rustica*)。它由三个部分组成，内有农业、畜牧业的实用指导。他的《论拉丁语》(*De lingua Latina*)，不仅是一部语言学著作，而且也是各种题材的宝贵史料来源。

科伦梅拉(Lucius Junius Moderatus Columella, 4—70)，罗马军人和农民，写过很多有关农业题材的著作。35 年曾服务于叙利亚的罗马军团，退伍后回到意大利过田园生活。他的著作流传下来的有：《论农业》(*De re rustica*)，共 12 卷；《论树木》(*De arboribus*)。英文合译本题为《论农业》(*Of Husbandry*, 1745)。这些著作与前述加图的《农书》对我们了解古罗马的农业状况极有贡献。——译注

⑥ 斯多噶学派(Stoicism)，前 3 世纪后盛行于古希腊和罗马的一派思想。受苏格拉底和戴奥吉尼斯(Diogenes of Sinope)教学的鼓励，斯多噶学派于前 300 年由基提翁的芝诺在雅典建立，并影响着古希腊和罗马直到 200 年。它强调责任；认为通过理智，人类能够认识到宇宙是基本正常的，是由命运而不是表面现象所掌控的；并觉得通过制约自己的生活，学会坚定平静地接受事实，建立崇高的道德价值观，人类就能够变得像宇宙那样沉静而有序。通过现存的西塞罗(Cicero)和罗马斯多噶派奥理略(Marcus Aurelius)等人的著作而流传下来。——译注

者分歧之点。起源于修道僧的禁欲并由僧侣作家加以发展的“industria”观念里,怀着某种“风格”的胚芽,然后在基督新教徒彻底入世的“禁欲”里(见后文!)获得完全发展(**因此**,就像后面还要一再强调的,两者的亲和性由此可见,并且因而与官方圣托马斯的教会理论之间的关系还**不如**与佛罗伦萨及西耶拿的托钵僧团的伦理学者之间的关系来得亲近)。加图所说,连同阿伯蒂自己的说法里,欠缺这种风格:对他们而言,这是个**处世**之术的问题,而非关伦理。在富兰克林的论著里也并不是与功利主义无涉。只不过,他对青年商人的说教里的那股伦理热情迥然可见,并且——问题正在于——这正是其特色所在。对他而言,对金钱不够细心,可以说就等于是“谋杀”资本的幼苗,因而也是种**伦理的**罪过。

(阿伯蒂与富兰克林)两人的内在亲和性事实上仅止于,被桑巴特称为“虔诚的”阿伯蒂,如同许多人文主义者,除了真的有圣职在身并领受教会俸禄之外,**根本没有**利用宗教动机(撇开两处毫无色彩的段落不谈)来作为其所推荐的生活样式的指针点,并且**也没有**——在富兰克林是**已不再**——使其所推荐的“经济理性”与宗教观念有所关联。即就功利主义而言,阿伯蒂推荐的毛织与丝织品批发经营,亦属重商主义的社会功利主义(“可以让许多人就业”,前引书页292),在这样的领域里,至少形式上,也只是说着同样的话。阿伯蒂在这方面的讨论,倒是那种——所谓——内在固有的经济“理性主义”的一个绝佳的范例,而这种理性主义实际上作为经济状态的“反映”,无论何处、任何时代,在在呈现于纯粹关心“事象本身”的著述者的作品里,即如:中国的古典时代与西方古代,更甚于文艺复兴时期与启蒙时代。当然,如同在古代的加图、瓦罗与科伦梅拉的著作里,亦如在此处的阿伯蒂及其同类人的著作里,特别是在“industria”的教说上,经济的**理性**(ratio)有着长足的发展。但是,我们怎能相信,这样一种文人的**理论**有可能引发出那样一种令生活打从根

底改变的力量,如同宗教信仰以其**救赎奖赏**而对某种特定的(在此为讲求方法一理性的)生活样式所起的作用?对比之下,怎样才算是以**宗教**为取向的、生活样式(最终包括经济态度)的"理性化",我们可以在所有宗派的清教徒之外还看到各种实例(尽管他们相互间存在着极大的差异),诸如耆那教徒[⑦]、犹太人、某些中世纪的禁欲教派、威克利夫[⑧]、波希米亚的兄弟团(胡斯派运动的余绪)[⑨]、俄国的去势派与虔敬派[⑩],以及无数的修道僧教团。这对比两端之不同的决定性关键在于(先这么说):以宗教为根基的伦理,对于其所唤起的生活态度产生了一定的、(而且只要这宗教信仰仍然健在的话)作用极强的**心理激励**(**不带**经济性格),这是如阿伯蒂的那种单止于处世之道的讲求力所**不**能及的。只有而且只要当这激励发挥作用,尤其

---

⑦ 耆那教(Jainism),前 6 世纪由大雄(Mahāvira, 前 599—前 527?)所开创的印度宗教。详见附录 16。——译注

⑧ 威克利夫(John Wycliffe, 1330—1384),英格兰神学家、哲学家、宗教改革者。详见附录 9。——译注

⑨ 胡斯派与波希米亚兄弟团,详见附录 10。——译注

⑩ 去势派(Castrati),正式名称是史克布西派(Skoptsy)。《马太福音》:"因为有生来是阉人,也有被人阉的,并有为天国的缘故自阉的。这话谁能领受就可以领受。"(19:12)由于有"为天国的缘故自阉的"一句话,一些基督徒遂领受为"去势"乃是"得救"的最重要关键。1770 年代,俄国 Oryel 地区一个农民谢里凡诺夫(Kondraty Selivanov)开始以此教义布教,并被视为基督再世。所有入教者皆须去势。虽然遭受政府与教会的持续迫害,最后并被放逐到西伯利亚,谢里凡诺夫还是设法在 1795 年出现在莫斯科,并成功地在那儿立足下来,推展他的教义,让他的教派在贵族与商人之间流传开来,而且随着政治当局的迫害流放扩及到全国各地。不过,这个曾经盛极一时的教派到了 19 世纪下半叶逐渐衰微,继之而起的是所谓的"新去势派"(Neo-Castrati Sect)。

韦伯此处提到的俄国的虔敬派,应该是时祷派(Shtundist),为 19 世纪后半叶出现于乌克兰地方的农民阶层中的一个虔敬主义运动的宗派,主要是受到来自德国路德派与改革派的强烈影响。——译注

是在往往远远偏离神学家**理论**(本身也不过是"理论")的**方向**上发挥作用(此乃关键所在),这伦理便得以对生活样式以及因而对于经济产生一种独特固有的影响。这就是,坦白说,这整篇论文的着眼点,而我没想到这重点竟被完全模糊掉。关于那些自然被桑巴特严重误解为相对"资本友善的"中世纪晚期的神学伦理学家(特别是圣安东尼·佛罗伦萨与圣伯纳·西耶拿[11]),容我于他处再论及。总之,阿伯蒂绝不在这些伦理学者之列。唯独"industria"的概念,他是从中古的僧侣思想那儿(不管是通过怎样的中介者)借用过来。阿伯蒂与潘度菲尼[12]他们这些人所代表的是,尽管表面上臣服天主教教会的秩序,但内在却已自传统的教会教义里解放出来,即使仍受一般的基督教伦理的束缚,但远远怀抱着古代"异教"取向的心态,而布伦塔诺认为我"忽视"了这种心态对于近代经济理论(包括近代经济政策)的发展所具有的意义。的确,我并未**在此**处理**这些**因果系列,而且毋宁是完全正确的,因为,在一篇关于"**新教伦理**与资本主义精神"的论文里,那些是对不到位的。但是,如同其他机会里便能清楚显示的,这绝不是否认其意义,不过,我实在有充分理由这么认为:其影响范围与影响方向,与新教伦理影响之所及,完全是**两回事**(后者实际上极为重

---

⑪ 圣伯纳·西耶拿(St. Bernard of Siena, 1380—1444),意大利天主教神学家,方济会(Franciscan)严修派(Observants)的创始人之一。1404年任司祭,1417年开始到意大利各地传教。痛感西方教会大分裂造成人心涣散、法纪废弛、争权夺利等现象,力图唤起众人热爱耶稣基督,从而恢复伦理道德。1439年参加佛罗伦斯会议,促使希腊教会与罗马教会合一,但不久再次发生分裂。——译注

⑫ 潘度菲尼(Niccolò Pandolfini, 1440—1518),意大利天主教士,佛罗伦斯人,出身贵族家庭。曾任皮斯托亚(Pistoia)地区主教(1474),1517年出任枢机主教。——译注

要的先行者是诸教派与威克利夫—胡斯派的伦理)。受其影响的,**并非**(新兴市民阶级的)**生活样式**,而是政治家与君侯的政策,而这两种时而但绝非总是交合一致的因果发展路线,首先就得清清楚楚地区分开来。相对于阿伯蒂几乎一越出学者的圈子就没人知道的庞大著作,富兰克林关于私人经济的小册子,当时在美国是被用来当作学校读物,正是在**这一点**上,事实上是属于深刻影响民众日常生活**实践**的那个范畴。不过,在我此处清楚征引的他,是个跨越过当时已然褪色的清教徒生活规制之限的人物,正如经常被提出的一整个英国的"启蒙运动"与清教之间的关系那样。

注㉝:

这儿或许是个适当之处,对上面所引的凯勒(F. Keller)的著作(Heft 12 der Schriften der Görres-Gesellschaft)及桑巴特接着写出的著作(《资产阶级》),只要是与此处脉络相关的部分,做个非常简短的响应。提笔批判一篇**根本并未提及**教会的取息禁令的论文(有的话也不过是在与整体论证**无关**宏旨的**一个**顺带的叙述里),并且用以作为批判的前提,竟是将这取息禁令(世上几乎所有的宗教伦理当中都看得到类此之事!)当作是天主教伦理与宗教改革伦理之区别的决定性判准,这样的批评者真的是太过分了。唯有确实读过其他人的作品,或者真的读过而尚未忘却其中的叙述,才能来做批评。对高利贷罪(usuraria pravitas)的斗争贯穿了 16 世纪的休格诺派与荷兰的教会史。"伦巴底人"[13],亦即银行家,常常被排除于圣餐礼之外(参见本书第一部第一卷第一章注⑯)。卡尔文较自由的看法(然

⑬ 伦巴底人(Lombard),详见附录 15。——译注

其戒律的最初草案亦不能免于有关高利贷的规定),靠着萨玛修斯[14]才取得胜利。准此,两者(天主教伦理与新教伦理)的歧异,并不在这点上;毋宁正好相反。更糟的是,那位评者自己在这点上的论证,比起冯克(Funk)与其他天主教学者的著作(他所征引的,在我看来丝毫未受到这些作品应得的郑重考虑)以及恩德曼(Endemann)在今日看来某些方面有点过时但仍为基础性的研究,更突显出不忍卒睹的浅薄。凯勒的确并未流于像桑巴特那样粗暴的说法(《资产阶级》页 321):人们真的是察觉到那些"信仰虔诚的人"(他心里想的主要是圣伯纳·西耶拿与圣安东尼·佛罗伦萨)"是如何地想要用一切办法来激起企业精神",亦即,他们就像全世界伴随着禁止取息之令所能听到的那样,如此解释此一禁令,那就是全然不要碰触(用我们的术语来说)"生产性的"资本投资。桑巴特一方面说罗马人是属于"英雄民族",另一方面——又陷入两不兼容的矛盾——说所谓经济的理性主义已在加图那儿发展到"最终极的地步"(页 267)(顺带一提,这可是个征兆:此处呈现的是坏字义上的一本"命题书")。何况,他也完全扭曲了取息禁令的意义。(于此无法进一步详论,但此一禁令的意义,在从前一开始常被过度评价后来却被大大贬低,到现在我们这个也有天主教百万大富豪的时代——为了护教的目的——则被弄得本末倒置一团乱。众所周知,取息禁令——即使是以圣经为其根源所据!——直到上个世纪才因枢机主教会议的训

⑭ 萨玛修斯(Claudius Salmasius, 1588-1653),法国古典学者,卡尔文信徒。1610 年任第戎(Dijon)最高法院律师。精通数种中东语文。1631 年任莱顿(Leiden)大学教授。出版过反对罗马教会的《论教宗的特权》一书(1645)。在英国内战(1642-1651)期间,他被视为长老派信徒和国会党人的联盟者。不过后来却又改变过去的立场,为教宗的统治和专制君主政体进行辩护。他在为高利贷辩护的文章里,劝说荷兰教会允许高利贷者参加圣礼,也引起了相当大的争论。——译注

令而失去效力，甚至不过是因时制宜之事，并且是**间接性的**，换言之，即使当人们预料其效力被恢复**的情况下**得加以服从时，忏悔者的良心不至于因高利贷罪的审查而受苦，这才加以制定罢了。）因为，任何人只要稍对教会有关放贷取息的极为复杂的历史做进一步的研究，便能熟知关于年金买卖、汇票贴现及其他种种契约的无害性的无数争论（尤其有鉴于前述枢机主教会议的训令是由于**城市**的公债才颁布的），那么，就不会主张说（页 24），放贷取息的禁令仅限于穷困时的债务，是为了“资本维持”的目的，而且还会“促进资本主义的企业”（页 25）。真相是，教会直到很晚才重新思考取息禁令。当时，一般纯粹的商业投资形态，并**不是**收取固定利息的贷款，而是诸如海上借贷（foenus nauticum）、康曼达、海外贸易贷款（societas maris）与依危险等级而定利益与损失分配率的贷款（dare ad proficuum de mari）之类的出资形式（并且**必然**带有企业家借款利息的性格），所有这些都不是（或者仅有个别严格的教会法学者认为应是）禁令的对象。不过，收取固定利息的投资，或者票据贴现成为可能且通行时，这（如后文所见）可造成禁止取息这方的大困难，正因这困难，导致了商人行会种种的严厉措施（黑名单！）。此时，教会法学者关于禁止取息的态度，通常仅止于**纯粹**法律形式上，总之丝毫没有一丁点凯勒所说的那种“资本保护”的倾向。最终，对于资本主义本身的态度，**只要是**有所决定时，关键不外乎：一方面，对于那种愈来愈**非人格的**因而难以伦理规制的资本力量，抱持着传统主义的、多半隐约感觉到的嫌恶心态（路德对于富格家族与金融业的发言，还真是这种心情的反映），另一方面，却又迫于适应的必要。但这不是我们此处所要讨论的，因为，就像先前所说，取息禁令及其命运，对我们而言，最多只具有征兆上的意义，而且这也有限。

斯多噶派神学家特别是某些 15 世纪托钵僧派神学家的经济伦理，尤其是圣伯纳·西耶拿与圣安东尼·佛罗伦萨，亦即以独特理

性的**禁欲**为取向的修道僧学者，无疑值得我们另撰他文来讨论，而无法在此处的问题关联里简要地说明。要不然，我就不得不在这篇反批判里提前说出，我们在谈到天主教的经济伦理之于资本主义的**积极**关系时才会论及的内容。总之，这些神学家致力于表示**商人**的企业家利得乃是其“勤奋”(industria)的报酬，因而正当化其之于伦理上是**被许可的**——在这点上，他们是许多耶稣会士的先行者(当然，即使凯勒也无法主张更多)。

“industria”的概念及对它的珍视，理所当然的**终究**是来自修道僧的禁欲，正如借乔诺沙之口来传达，阿伯蒂自己采自僧侣的用语的 masserizia(家政)的概念。关于修道僧的伦理作为具有入世禁欲之特征的基督新教诸教派的先行者，后面会有详细说明(古代的犬儒学派[15]及希腊化时代晚期的墓志铭，还有背景条件全然不同的埃及，都可见到类似观念的端倪)。然而这里头(如同在阿伯蒂那儿)**完全付之阙如**的，正是对我们而言决定性的关键之所在，亦即，如我们后面会看到的，禁欲的基督新教独特的、在世俗的职业里**确认**自己之救赎的那种 certitudo salutis(救赎确证)的概念这正是此一宗教意识所加给“industria”的心理**奖赏**，自然是天主教注定没有的，因为救赎手段截然不同。实际上，这些著述者所在意的，是伦理的**教说**，而不是取决于救赎关怀的个人实践的驱动力，还有，他们所处理的

---

⑮ 犬儒学派(Cynic)，据说创自安提斯泰尼(Antisthenes，前445—前365?)。不过，“犬儒”或“以犬为师”这个名称则可能是来自狄奥吉尼斯(Diogenes of Sinope，公元前324卒)，因为他强调，“自然”意指原始的与本能的状况，因此依自然而活，就是要刻意嘲讽文明社会的习俗与传统，特立独行，即使惊世骇俗亦在所不惜(甚至乐此不疲)，他因此自称为“犬”，以动物的生活为典范。此一学派后来在罗马帝国时期曾一度复兴，不过其中的一些学者已经具有浓厚的救赎宗教的色彩，最著名的布道家则是1世纪时的克利索斯顿(Chrysoston)。韦伯此处所提的应该是后期的犬儒学派。——译注

是**适应**的问题(很容易看得出来),而不是如入世禁欲所展现的那种从根本的宗教立场上来作推理的问题(此外,安东尼与圣伯纳早就比凯勒做了更好的研究)。这个适应的问题至今还是争论不休。尽管如此,这个修道僧的伦理观念的意义,从**外在征兆**看来,倒也绝非被视同若无。注入于**近代天职观**里的宗教伦理的真正"萌芽",是在诸教派与异端当中,尤其是见诸威克利夫身上,以至于布洛德尼兹[16]认为他的影响是如此巨大,使得基督新教后来再也无从多做些什么(《英国经济史》I, 页 303ff.),这也实在对其意义评价过高了。所有这些,在此无法(也不应)继续深入。因为,此处毕竟无法顺带一并检讨,中世纪的基督教伦理是否并且在何种程度上,已**实际**为资本主义精神的前提条件之创建出过力。

---

⑯ 布洛德尼兹(Georg Brodnitz, 1876—1941),德国经济史学者。《英国经济史》(*Englishe Wirtschaftsgeschichte*)是他所编的一套丛书《经济史手册》(*Handbuch der Wirtschaftsgeschichte*, 1918)其中一本(也是他写的)。除此之外还有:《中世纪经济通史》(1924),《荷兰经济史》(1927),《法国经济史》(1930),《意大利经济史》(1934)。——译注

附录 2

第一部第一卷第三章注释

注①:

在古代语言里,**只有希伯来语**有类似的语意。首先是מלאכה这个词,用来指**祭司**的职务(《出埃及记》35:21,《尼希米记》11:22,《历代志上》9:13、23:4、26:30)、侍奉国王的事务(特别是《撒母耳记上》8:16,《历代志上》4:23、29:6)、**国王**官吏的劳务(《以斯帖记》3:9、9:3)以及劳动**监督者**(《列王纪下》12:12)、奴隶(《创世记》39:11)、**农耕**劳动(《历代志上》27:26)、**手工匠**(《出埃及记》31:5、35:21,《列王纪上》7:14)和商人(《诗篇》107:23)的劳务,还有就是我们在后面会论及的《西拉书》11:20 里用来指所有的"职业劳动"等。此字是从字根לאך(发送,派遣)而来,所以原本意指"使命"。其源自埃及与依埃及方式而建立的(以色列)所罗门王徭役国家的徭役与赋役制官僚思想

世界，似乎从上引资料即可明白[①]。就思想上而言，如莫克斯先前所教我的，此字的这种原义早在古代便已丧失，而用来指称任何的“劳动”，并且事实上就像我们德文“Beruf”一字的命运一样，业已消失其本来主要意指僧侣职务的色彩。חק（“被指定的”、“被分派的”、“课题”），也出现在《西拉书》11:20，七十子圣经[②]译为“διαθήκη”，同样源于徭役一官僚制的用语，如דבר־יום（《出埃及记》5:13，比较《出埃及记》5:14，七十子圣经同样译为 διαθήκη，来意指“课题”。《西拉书》43:10 在七十子圣经则译为 κρίμα）。在《西拉书》11:20 处，此字显

---

① 以色列自大卫建立政权，下传至所罗门，其间的演变在韦伯看来即是从一个原始的卡理斯玛战侯转变到“国家”（具有常备军与官僚制）的过程：“在登基为城市君王之前，大卫是个古代意味下的卡理斯玛战侯，只因战功而被正当化为上帝所膏者……随着世袭性卡理斯玛的**城市定居的**王朝稳固底定，以及继之而来的军事体制的改弦易辙，一切情况也就大不相同了。所罗门自埃及引进骏马与战车，并以此建立起骑兵队……除此之外，还有背负赋役义务的王室工匠和徭役民工，由他们来修建要塞、宫殿与圣殿，并耕种不断扩大的王室领地；领有俸禄和封土的王的官吏，由他们来担任军官和至少是首都里的法官；王的军事教官，由他们来训练军队兵员；王室宝库，用来作为权力手段及赏赐忠臣；为了充实王室府库，设有国王自己的红海通商队，还有来自附属的外邦地区的贡纳，以及为了王的膳食而由分割成十二个行政区的人民依规定每月轮流提供实物贡纳；最后，还有埃及那种方式的强制劳动徭役。为了能够参与国际政治舞台，王的正式妻室的纳娶多与周边强权支配者，尤其是埃及与腓尼基，建立起婚姻关系与同盟关系……这些都是王权立竿见影的各种结果。以此，王国获得了东方军事强权的典型特征……通过以上这一切手段，所罗门试图将农民、牧羊人氏族、小山城等所组成的松散的誓约共同体，打造成一个组织严密的政治体。王国依地理所区划成的十二个行政区，取代了借着耶和华同盟而统一起来的部族，换言之，这些部族现在变成为了国家税收摊派而存在于所有古代城邦国家里的部族。”《宗教社会学论文集·古犹太教》3—3—1—10。——译注

② 七十子圣经（Septuaginta），公元前 270 年左右完成的最古老的希腊文《旧约圣经》。——译注

然用来指履行神的诫命，换言之，近似德文的“Beruf”。关于此处所引《西拉书》的各章节，可参照史曼德所写关于宾西拉的名著相关各节[③]，及其所作《西拉书索引》(*Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1907)当中 διαθήκη、ἔργον、πόνος 各词条。(众所周知，《西拉书》的希伯来文原本业已散失，但现又被谢克特[④]发现，并且引用部分犹太律典来补充。路德未曾见过此书，而且这两个希伯来语的概念，对于他的用语也没有任何影响。见下文关于《箴言》22:29 的叙述。)

在希腊文里，根本没有与德文“Beruf”在伦理色彩上相应的语词。路德已经用完全相应于我们现今用语的字词来翻译《西拉书》11:20、21:“bleibe in deinem Beruf”(见下文)，而七十子圣经在某一处用ἔργον，而在另一处，原文似乎全然损毁之处，则译为 πόνος(在希伯来文原文里是讲述神的救恩之光耀!)。此外，在古代，τὰ προσήκοντα 则是用来指一般意味下的“义务”。在斯多噶派的用语里，κάματος 往往带有类似的思想色彩(这是先前狄特里希[⑤]提醒我的，不

---

③ 史曼德(Rudolf Smend)，德国学者，以对宾西拉与《西拉书》的研究成名。韦伯此处提到的书是 *Die Weisheit des Jesus Sirach* (Berlin, 1906)。宾西拉与《西拉书》，详见附录 16。——译注

④ 谢克特(Solomon Schechter, 1847—1915)，出生于罗马尼亚的犹太拉比、《犹太律典》学者。先后在维也纳、柏林和伦敦研究。他在学术上最重要的贡献是 1896 年到开罗考古，并发掘出超过十万页的希伯来文罕见史料。1899 年出任伦敦大学教授。1902 年，为了对抗犹太改革运动，在美保守派的犹太人邀请谢克特到纽约市担任美国犹太教神学院院长。1913 年成立美国协和犹太教会堂，后来成为美国最重要的犹太人组织。他也是最早致力于锡安复国运动的犹太人之一。——译注

⑤ 狄特里希(Albrecht Dieterich)，韦伯同时代的德国宗教史家，主要研究对象为古代世界源自东方的异端信仰。著作有 *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig, 1903)。——译注

过此字的起源与特定的宗教无关)。所有其他的词汇(例如 τάξις)全都不带伦理的色彩。

在拉丁文里,用来表达相当于德文"Beruf"(亦即人们基于分工的持续性活动,同时,一般而言,也是作为个人经济生活收入来源的持久性基础)一字的语词,除了不带色彩的"opus",还有多少带有与德文伦理内容相近色彩的 officium(派生于 opificiun,当初并无伦理色彩,后来,特别是在塞尼加[⑥]《论施恩受惠》第四章页十八里带有"Beruf"的意味),或者 munus(从古代市民共同体的赋役里产生出来),或者,最后,professio。最后这个字在其固有独特意味下用来指公法上的义务,换言之可说是源自古代市民的租税申告,后来特别是用于近代意味下的"自由职业"(比如 professio bene dicendi),并且在这种狭窄的范围里,与德文的"Beruf"无论在哪一点上意思都非常接近(甚至在此字更内在的层面上亦是如此,譬如当西塞罗[⑦]说到某人"non intelligit quid profiteatur"时,是意指"他不知道自己真正的 Beruf")——只不过,这当然就只是现世的意味,而不带任何宗教的色彩。在这点上,帝政时期用于"手工业"上的"ars"自然更是如此。

---

⑥ 塞尼加(Lucius Annaeus Seneca, 前 4—65),又称小塞尼加,罗马哲学家、政治家、雄辩家和悲剧作家,1 世纪中期罗马学术界的领袖人物。在 54—62 年尼禄皇帝统治的第一阶段,由于曾为尼禄的导师,他成为罗马帝国实际的统治者。不过在尼禄亲政后即逐渐疏远了他。65 年,尼禄下令塞尼加自杀,由于体质的关系,根据塔西图斯的记载,他的自杀过程颇富戏剧性。留传的哲学著作有:《论忿怒》(*De ira*)、《论宽恕》(*De clementia*)、《论施恩受惠》(*De beneficiis*)、《自然界的问题》(*Naturales quaestiones*)等。他的悲剧作品成为文艺复兴时代古典悲剧的经典之作,对戏剧传统影响极大。莎士比亚剧中的鬼怪、女巫、残忍的暴君和复仇的主题等,都受到塞尼加悲剧的影响。——译注

⑦ 西塞罗(Marcus Tullius Cicero, 前 106—前 43),罗马政治家、律师、古典学者、作家,详见附录 13。——译注

Vulgata(通用拉丁文圣经)在《西拉书》前述章节处的译文,一是译为“opus”,另一(21节)是译作“locus”,后者多少带有“社会地位”的意思。附加的“mandaturam tuorum”,一如布伦塔诺正确指出的,是出自如希罗尼姆斯[⑧]那样的**禁欲者**,但他在此处(如同他处)并未注意到,**这正是**此一概念独特的**禁欲的**——宗教改革前是出世的,之后则是入世的——之由来。至于希罗尼姆斯的翻译到底是根据哪个原本,则不能确定,其中倒不排除来自מלאכה之古老赋役制字义的影响。

在拉丁语系里,只有西班牙语的“vocacion”带有对某事——好比僧侣职务之类的事——的**内在的**“召唤”之意,这点部分相应于德文Beruf的字义,但从未用来意指“职业”这种外在字义。在拉丁语系的圣经翻译里,西班牙语的vocacion、意大利语的vocazione及chiamamento,**光只**用来作为新约圣经的κλῆσις(因福音蒙召于永恒的救恩)的译语,其语意和我们就要谈到的路德派与卡尔文派的用语部分雷同。此即通用拉丁文圣经里的“vocatio”。(奇妙的是,布伦塔诺在前引书里认为,我**为了证明**自己的见解而在此征引的这个事实,也可**作为**宗教改革后之意味下的“Beruf”概念早已存在的**证明**。其实根本不是这回事。κλῆσις确实**必须**被译为“vocatio”,但在中世纪的何时与何处,此一语汇被当作现今的意涵来使用?作此翻译是事

⑧ 圣哲罗姆(St. Jerome, 347—420),拉丁文全名为优西比乌斯·希罗尼姆斯(Eusebius Hieronymus)。早期西方教会中学识最渊博的教父,将圣经希伯来文《旧约》、希腊文《新约》译成拉丁文,此译本即为通用拉丁文本圣经(Vulgata, 在1546年的特伦特宗教会议中被确认为唯一正确的圣经)。在罗马教会传统里,他通常被视为神学传承的保护者。曾任职教廷,因鼓吹隐修苦行,谴责罗马神职人员,而树敌甚多。他博学多才,对古典著作以及圣经和基督教传统有过人的理解。所译通用拉丁文本圣经对中世纪初期学界影响至大,他的圣经注释和人文主义思想,特别是他所介绍的希腊思想,也产生巨大影响。哲罗姆是个蛮风趣的人,据说他曾留下一句名言:“最好还是订个婚,那么一旦撒旦来找你时,就会发现你已经有主了。”韦伯在他的著作里通常用希罗尼姆斯一名。——译注

实,**尽管如此**,其中**欠缺**入世的字义用法,才真正是这里头所呈现的。)"chiamamento"也是以此方式被用于例如 15 世纪的意大利文圣经翻译里,后来付印于 *Collezione di opera inedited e rare* (Bologna, 1887),同时也这样使用"vocazione"一字,而近代意大利文圣经翻译则仅使用后者。在拉丁语系的用语里,用来意指"Beruf",亦即规律性的营利活动的"职业"一词这种**外在的**、世俗内的字义的语汇,一如辞书类的资料,以及我所尊敬的友人、福来堡大学的白斯特教授⑨亲切又详细的说明所告诉我们的,全然不具宗教的特征,在这点上,不管是以 ministerium 或 officium 为语源、原本带有某种伦理色彩的那些字汇也好,或是以 ars、profession、implicare (impiego)为语源打一开始即全然不带那种色彩的字汇也罢,无不如此。最初提及的《西拉书》章节,路德译为 Beruf 之处,法文译为 office(20 节)与 labeur(21 节)——这是卡尔文派的翻译;西班牙文译为 obra(20 节)与 lugar(21 节)——依据通用拉丁文圣经,新的译法为 posto(依 Protestant 而来)。比起路德对当时德文尚未充分历经学院理性化的官用文体所加诸的深刻影响,拉丁语系诸国的基督新教徒,由于是少数,并未能发挥甚或根本未曾试图展现这样一种语言创造上的影响力。

注④:

在路德的圣经翻译之前⑩,一如辞书类的记载与我的同事布劳内(Braune)与霍普斯(Hoops)的帮忙确认,德语的"Beruf"、荷兰语的

---

⑨ 白斯特(Gottfried Baist, 1921 年卒),德国拉丁学者,主要著作有 *Grundriss der romanischen Philologie* (Strassburg, 1897)。——译注

⑩ 欧洲十五六世纪的新学使古希腊文研究得以恢复,再加上宗教改革,圣经新译本的出现成为必要。在德国,马丁·路德出版了由希腊文和希伯来文翻译成现代欧洲语言的全译本:他的德文本《新约全书》出版于 1522 年,《新旧约全书》出版于 1534 年。这是德国新教的正式《圣经》,并且是丹麦文本、瑞典文本以及其他译本的基础。——译注

“beroep”、英语的“calling”、丹麦语的“kald”、瑞典语的“kallelse”，不管在哪一国语里，**绝未**被用来意指其现今所带有的**世俗的**意涵。中世纪高地德语、中世纪低地德语与中世纪荷兰语里，与“Beruf”相同**发音**的字，全都**意指**现今德语里“Ruf”一字所含的意义，其中**特别是**也带有——在中世纪晚期——与**圣职俸禄**的授与相关的授权者对候补者的“Berufung”(Vokation，任命)之意。这也是斯堪的纳维亚诸国的辞典里常被提出来的特例。路德有时候也在后面的这个意思上使用此字。只是，即使此一特殊语法后来的确有利于此字在字义上的变化，但近代的“Beruf”概念的创造，即便在言语上也要归根于圣经的翻译，特别是**基督新教**的圣经翻译；只有在陶勒[11]的用语上，我们才发现到如后所述的那种萌芽。因基督新教的圣经翻译而深受影响的**所有**语言，全都有此一字汇的建构，而未受此影响的那些语言(如拉丁语系)，**全都**没有此一字汇的存在，有的话也并非其现今的意思。

路德起初以“Beruf”来翻译两个完全不同的概念。**其一**是保罗所用的“κλήσιζ”，意指蒙神召唤于永恒的救恩，属于这类的是：《哥林多前书》1:26，《以弗所书》1:18、4:1、4:2，《帖撒罗尼迦后书》1:11，《希伯来书》3:1，《彼得后书》1:10。在所有这些章节里，κλήσιζ 所意指的不过是**纯粹**宗教的概念，亦即通过使徒所布达的福音而来的神的召唤，与现今意味里的世俗的“职业”丝毫无关。路德之前的德文圣经译本，在这些地方全都译为“ruffunge”(海德堡大学图书馆所藏的古印刷圣经也全都是如此)，而且有时不用“von Gott geruffet”(蒙神召唤)，而是用“von Gott gefordert”(被神要求)。**其二**，如先前提及的注一所引《西拉书》在七十子圣经里译为ἐν τώέργω σον παλαιώθητι 与 καέμμενε τώπόνω σον 之处，路德译为“beharre in deinem Beruf”与

---

[11] 陶勒(Johann Tauler，1300—1361)，日耳曼宗教家，详见附录13。——译注

“bleibe in deinem Beruf”，而不是“bleibe bei deiner Arbeit”，后来(公认的)天主教圣经翻译(例如 Fleischütz 译本，Fulda，1781)在此处(如同在新译圣经里)不过是追随路德罢了。路德对《西拉书》此处章句的翻译，就我所知，是使用现今纯粹世俗意味下的德文“Beruf”为译文的第一回。这段经文前的警语，第 20 节的 στήθι εν διαθήκη σου，他译为“bleibe in Gottes Wort”，虽然《西拉书》14:1 与 43:10 显示出，(犹太律典里所引的)《西拉书》用以相应于希伯来文חק的 διαθήκη 实际上有点类似我们的“Beruf”，换言之，应该是指“命运”或“被付予的工”。如上所述，路德之后及现今意味下的“Beruf”一字从前并未存在于德文里，而且就我所知，从未出之于路德之前的圣经翻译者或教士之口。路德之前的德文圣经以“Werk”来译《西拉书》的那一句。里根斯堡的贝托尔德[12]在其布道里，若干现今我们会用“Beruf”之处，他用的是“Arbeit”。因此，他这语法和古代时是一样的。就我所知，不用“Beruf”，而用“Ruf”(作为 κλήσις 的译语)来指纯粹世俗劳动的最初出处，是陶勒关于《以弗所书》第四章的漂亮讲道(Basler Ausg. f. 117 v)：说到要去“施肥”的农夫，“若老实勤奋于自己的 Ruff，那么比起怠忽自己 Ruff 的僧侣”往往更加成功。此字，于此处的这层意味，并没有进入到一般世俗用语里。尽管路德的用语起初摆荡于“Ruf”与“Beruf”之间(见 *Werke*，Erl. Ausg.，51，S. 51)，而且虽然(例如)在其所著的《基督徒的自由》(*Freiheit eines*

---

⑫ 里根斯堡的贝托尔德(Berthold von Regensburg)。在路德之前而与其年代相近的日耳曼宗教人物，名为贝托尔德的只有一个，不过他是来自亨讷贝格(Henneberg)，而非里根斯堡(Regensburg)。不知是否韦伯笔误。贝托尔德·亨讷贝格(Berthold von Henneberg，1442—1504)，亦称缅因兹的贝托尔德(Berthold von Mainz)，缅因兹大主教—选侯，帝国首相，改革者，他力图牺牲神圣罗马帝国皇帝的利益以增加神职和世俗贵族的权力，未成。1484 年为缅因兹大主教。1486 年努力促使麦西米伦一世(Maximilian I，1459—1519)

Christenmenschen)里是有多处与陶勒的讲道相应和,他是否受到陶勒的直接影响,则全然无法确定。因为,如陶勒前引文的那种纯粹**世俗的**意味下的 Ruff 一字,路德**并未**使用(这点与丹尼弗《路德》一书页 163 的意见正好相反[⑬])。

《西拉书》的告诫,从七十子圣经的语调上看来,除了要人信赖神的一般劝告之外,显然并未对世俗的"职业"劳动附加任何特殊的宗教**评价**(在被损毁的第二章句处出现的 πόνος[劳苦],若未被损毁的话,情形毋宁是相反的)。宾西拉所说的,根本与《诗篇》的告诫"住在地上,**以他的信实为粮**"(37:3)并无不同,若与其第 21 节的句子劝人"不要惊奇罪人的成就……因为,使穷人忽然变为富翁,在上主眼中,是一件容易的事[⑭]"相结合起来看,就更明白不过了。只有开头的告诫"老于你的חק"(20 节)与福音书的 κλήσις 意思稍近,但正是在此处,路德**并不**使用"Beruf"一字(来译希腊文的 διαθήκη)。路德对"Beruf"乍见之下迥然相异的两种用法,我们或可在《哥林多前书》的章句及其翻译里找到架桥相通之处。

若依路德所译的(一般近代版本)《圣经》,以相关章句为中心的前后关联如下:《哥林多前书》7:17"只要照主所分给各人的,和上帝所召各人的而行……(18 节)有人已受割礼蒙召呢,就不要废割礼。有人未受割礼蒙召呢,就不要受割礼。(19 节)受割礼算不得什么,不受割礼也算不得什么。只要守上帝的诫命就是了。(20 节)各人蒙召的时候是什么身份,仍要守住这身份。(bleibe in dem Beruf, in

---

(接上页注)当选罗马人国王。1493 年任帝国首相,奉行十年改革内政的政策,提出建立帝国高等法庭和由十七人组成的贵族会议。——译注

⑬ 丹尼弗(Heinrich Seuse Denifle, 1844—1905),奥地利古文学学者、历史学者,著作甚多,关于路德的则有 *Luther und Luthertum* (1903)、*Luthertum in der ersten Entwicklung* (1904)。——译注

⑭ 《思高圣经·德训篇》11:21—23。——译注

dem er berufen ist，亦即ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη——如莫克斯教授告诉我的，这是毫无疑问的希伯来语气——通用拉丁文《圣经》译为 in qua vocatione vocatus est。)(21 节)你是作奴隶蒙召的么，不要因此忧虑。若能以自由，就求自由更好。(22 节)因为作奴隶蒙召于主的，就是主所释放的人。作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆。(23 节)你们是重价买来的。不要作人的奴仆。(24 节)弟兄们，你们各人蒙召的时候是什么身份，仍要在上帝面前守住这身份"。然后在 29—31 节里表示，时候"减少"了，接着是基于末世论的期待所发出的那个著名的教诲："从此以后，那有妻子的，要像没有妻子"，"置买的，要像无有所得"。关于第 20 节，路德在 1523 年对此章的批注还依循古德语译法，将 κλῆσις 译为"Ruf"(Erl. Ausgabe，Bd. 51，S. 51)，并且将之解释为"Stand"(身份)。

事实上，κλῆσις 这个字在此段落而且**唯有**在此段落，显然颇相当于拉丁文的"status"与德文的"Stand"——Ehestand(婚姻状态)、Stand des Knechtes(奴仆身份)等。(但是，当然并非如布伦塔诺所认为的指今日意味下的"Beruf"。布伦塔诺可能并未仔细研读这个段落本身，或本人对于此一段落的说法。)在希腊语的文献中，用此字来表达多少近似此处之意味者——在语源上与ἐκκλησία"被召集的集会"相关联——就辞书类资料所及，只有在哈利卡纳苏斯⑮的一段文章里出现过一次，字义相当于拉丁文的 classis——从希腊语转化过来的字，意指"被召集的"市民地区部队。狄奥菲拉克图斯⑯解

⑮ 哈利卡纳苏斯(Dionysius of Halicarnassus，前 1 世纪末)，古希腊史家、修辞学家。他的《罗马史》与李维所写《罗马史》同为早期罗马史最有价值的原始资料，原为 20 卷，现仅存前 10 卷。——译注

⑯ 狄奥菲拉克图斯·奥克里达(Theophylactus of Ochrida，1050—1109)，东正教奥克里达地区(今马其顿的 Ohrid)大主教、神学家和语言学家。他与君士坦丁堡的政教当局的通信，是现存有关当时保加利亚教会及其与希腊文化范围内各国关系的最好资料。——译注

释《哥林多前书》7:20 为:ἐν οἵῳ βίῳ καὶ ἐν οἵῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι ὢν ἐπίστευσεν(在得到自己的信仰的家、地区与村镇)——承蒙我的同事戴斯曼(Deißmann)教授提醒这点。即使在此,κλῆσις 也**绝非**今日德语里的“Beruf”之意。不过,路德在那段基于末世论的要各人停留在当下状态的劝告里,以“Beruf”来翻译 κλῆσις,后来在译旧约次经时,对《西拉书》基于传统主义、反货殖主义的要各人留守在自己本业上的劝告,只因两者在**内容上的相似**,同样以“Beruf”来翻译 πόνος。(这就是决定性与特征性的重点所在。前面指出,《哥林多前书》7:17 的 κλῆσις 根本就不是指“Beruf”,亦即一定领域里的工作。)在这期间(或者约莫同时),1530 年的《奥古斯堡信仰告白》,不止确定了天主教对世俗内道德之蔑视为无效的基督新教教理,同时也使用了“各人各应其 Beruf”的语词(见前注)。这点,以及自 1530 年代起他对于各人所身处的秩序愈来愈视之为神圣的正面评价,全都表现在上述的翻译里,而这是由于他对于神特别针对个人甚至及于生活细节的意旨之信仰愈来愈敏锐精确,同时,接受世俗的秩序乃依循神之不变的意志而来的态度也愈来愈明确的结果。“vocatio”在传统的拉丁文里是用来指蒙神召唤于神圣的生活,特别是在修道院里或当僧侣的生活,如今,在这教理的强力表现下,世俗内的“职业”劳动,对路德而言亦具有这样的一种色彩。因为,此时,路德将《西拉书》里的 πόνος 与ἔργον 都译为“Beruf”,而前此这两字都**仅**有出自**修道僧**翻译(拉丁文)的模拟语;不过就在数年前,他还将出现于《箴言》22:29 的希伯来语מלאכה,即《西拉书》希腊文译本的ἔργον 的原字,特别是——如同德语的 Beruf,北欧语的 kald、kallelse——原先与**僧侣**的“召命”相关的这个希伯来语,就像在另一处那样(《创世纪》39:11)译为“Geschäft”(七十子圣经为ἔργον,通用拉丁文圣经为 opus,英文圣经为 business,北欧语和手头上所有的其他翻译皆与此一致)。由路德如此这般造作出来的我们现今意味下的“Beruf”这个字,最初

仅流传于**路德派**之间。卡尔文派认为《旧约次经》并非圣典。随着救赎"确认"成为至关重大问题的发展,他们这才接受了路德的"Beruf"**概念**,然后大力强调。但在他们最初的(拉丁语系的)翻译里,并没有用以表达此一概念的**字汇**可用,并且在这样一种业已定型化的语言里也无力创造出这样一个用语来。

早在 16 世纪时,现今意味下的"Beruf"概念已使用于宗教之外的文献里。路德之前的圣经翻译者以"Berufung"来译 κλήσις(例如海德堡古印刷圣经的 1462—1466 年与 1485 年版),1537 年埃克[17]的因戈尔施塔特译本里说的是"in dem Ruf, worin er beruft ist"。后来的天主教翻译多半直接跟随路德。在英国,其中最早的威克利夫的翻译本(1382)用的是"cleping"(后来被"calling"这个外来语所取代的古英语)——换言之,这在罗拉德派[18]的伦理是相当特色独具的,居然使用了相当于后来宗教改革时代用语的字汇。丁道尔[19]于 1534

---

[17] 埃克(Johann Eck, 1486—1543),德意志天主教神学家,马丁·路德的主要对手,写有不少捍卫天主教信仰的作品,颇负盛名。埃克亦曾仿效路德翻译《圣经》的德文版(1537),以供德语系天主教徒使用,然而其结果却大大令人失望。详见附录 6。——译注

[18] 罗拉德派(Lollard),14 世纪末英格兰人对宗教改革家威克利夫(John Wycliffe)一派人的谑称,意为喃喃祈祷者。他们反对教宗的权威,将之比为假基督。1399 年英王亨利四世即位,罗拉德派遭到镇压。英格兰以火刑处决异端分子的法令和实践,即是从罗拉德派人士开始(1401)。16 世纪中叶后,罗拉德派与新教合流,对亨利八世脱离天主教建立英国国教的工作起了推波助澜的功效。——译注

[19] 丁道尔(William Tyndale, 1490—1536),英格兰《圣经》翻译家、人文主义者、新教殉教士。《圣经》原本只有拉丁文本,丁道尔有志于英译《圣经》,遭到英国国教当局的阻挠。1524 年他出亡德意志,继续翻译工作。《新约》英译本于 1525 年 7 月完成,他在着手进行《旧约》翻译时被捕于安特卫普,1536 年被处决,功亏一篑。不过,他的《圣经》译本却成为此后《圣经》英译本的主要依据。——译注

年的翻译则反之，运用了 state 的概念："in the same state wherein he was called"，日内瓦的 1557 年版[20]也一样。1539 年克兰默的官方译本以"calling"来取代"state"[21]，而 1582 年的杜埃—海姆斯版《圣经》[22]，亦如伊丽莎白时代的圣公会宫廷用《圣经》，都具有特征意义地再度依循通用拉丁文《圣经》回归为"vocation"。就英国而言，克兰默的《圣经》翻译乃清教的 calling 概念（"Beruf = trade"意义下的 calling）的起源，这已由墨雷[23]的《牛津英语辞典》calling 词条正确地指认出来。在 16 世纪中叶，calling 已被用于此种意义上，譬如说 1588 年的"unlawful callings"，1603 年的"greater callings"意指"较高等的"职业（见墨雷《牛津英语辞典》词条）等。极诡异的是，布伦塔诺的观念里（见前引书页 139），认为中世纪时"vocatio"并不译为"Beruf"，并且这个概念也不为人所知，因为只有**自由人**才可能从事

---

[20] 日内瓦的 1557 年版，指的是"日内瓦圣经"（Geneva Bible），又称"叶裤圣经"（Breeches Bible）。是由流亡日内瓦的一批英国新教圣经学者在柯弗达尔（Miles Coverdale）和诺克斯（John Knox）的指导及卡尔文的影响下，于日内瓦出版的新译本《圣经》（《新约》1557 年，《旧约》1560 年）。这部《圣经》的《新约》以丁道尔的译本为基础，《旧约》则以"克兰默圣经"为底本。1576 年开始在英国发行，极受读者喜爱，并影响詹姆斯一世时钦定本英文《圣经》的翻译。——译注

[21] 克兰默（Thomas Cranmer，1489—1556），英王亨利八世的坎特伯里大主教。他曾与汤玛斯·克伦威尔（Thomas Cromwell）合作，促进英文版《圣经》的出版。这个版本在 1540 年由克兰默增补序言，故又称为"克兰默圣经"（Cranmer Bible），或称"大圣经"（因其为大开本，并为亨利八世于 1538 年首先下令使用而得名）。它是英国第一本钦定本《圣经》，可以在教会公开使用。详见附录 11。——译注

[22] 杜埃—海姆斯版《圣经》（Douay-Rheims，1582—1609），天主教官方的第一部英文《圣经》。——译注

[23] 墨雷（James Augustus Henry Murray，1837—1915），苏格兰辞典编纂者、语言学者。他从 1879 年即开始参与编纂《牛津英语辞典》（*Oxford English Dictionary*）的工作。韦伯此处所提的即是这部辞典。——译注

"Beruf",而当时自由人——在市民的职业里的自由人——**并不存在**。其实中世纪工商业的整体社会编制,迥异于古代,是以自由劳动为基础的,尤其是商人,几乎全都是自由人。所以,我实在是搞不懂他为何会这么说。

注⑦:

因为当阿奎那说人类的身份与职业编制乃是神的**意旨**所成就时,他心里想的是客观的社会**秩序**(Kosmos)。但是,各人应从事一定的具体"职业"(Beruf, 我们这么说,阿奎那的用语是 ministerium 或 officium)是由于"自然的原因"(causae naturales)。"人类从事这种种 officium 的多样化,首先是依神意而生成的,各人的 status 也是如此**划分**……其次,这是由于**诸多的** causa naturalis 使然,亦即在许许多多的人当中存在着**走向种种** officium 的不同性向的缘故所**造成**的……"(*Quaest. Quodlibetal*, VII, Art. 17c)。与此雷同的,例如巴斯卡的职业观,他说选择职业之际,决定性关键是偶然(关于巴斯卡,参见 A. Köster, *Die Ethik Pascals*, 1907)。在种种"有机体说的"宗教伦理之中,唯有其中最封闭极致的印度的伦理,在这方面与众不同。阿奎那派的职业观与基督新教(以及在多方面相近,特别是强调神意的后期路德派)的职业观之对立是如此之显而易见,所以我们仅止于上面的引文也就可以了。后面我们会回头再来评估天主教的看法。关于阿奎那,参见 Maurenbrecher, *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1888。在其他个别点上,路德看似与阿奎那一致之处,与其说他特别受阿奎那影响,倒不如说他受到经院哲学的一般学说的影响吧。因为,根据丹尼弗的证明,事实上路德似乎并不是那么的熟悉阿奎那(参见 Denifle, *Luther und Luthertum*, 1903, S. 501,以及 Köhler, *Ein Wort zu Denifles Luther*, 1904, S. 25 f.)。

注㉗：

关于以下所述，尤其要再度参见埃戈前引书里的论述。另外还可参考史奈肯堡至今仍未过时的佳作（*Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes*，herausgegeben von Güder，Stuttgart，1855）。（我手头上只有第一版的 Luthardt，*Ethik Luthers*，S. 84 当中对于**发展**的真相并无说明。）进一步，参见 Seeberg，*Dogmengeschichte*，Bd. II，S. 262 ff.。*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 中的"Beruf"条，没有价值，不仅未对概念及其发展作科学分析，而且在诸如妇女问题等所有可能的主题上充斥着极为浅薄的描述。在与路德相关的经济学文献里，在此仅举 Schmoller，"Geschichte der National? konomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit，" *Zeitschrift f. Staatswiss.*，XVI，1860；Wiskemann，Preisschrift（1861）；Frank G. Ward，"Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben，" Conrads Abhandlungen，XXI，Jena，1898。在宗教改革四百周年之际所发表的关于路德的文献里虽不乏佳作，但关于**这个**特殊的问题点，则就我所知并无任何重大的新作出现。关于路德（与路德派）的社会伦理，当然尤其要参考托洛尔区的大作（《基督教社会思想史》）的相关部分。

附录 3

第一部第二卷第一章注释

注⑨：

关于卡尔文与卡尔文派，一般通论性的作品，除了 Kampschulte 的基础性著作之外，最好的就属 Erich Marcks（在其 Coligny 当中）的叙述。Kampbell，*The Puritans in Holland*，*England and America*（2Bd.），并非总是批判性且不带偏见之作。Pierson，*Studien over Johan Calvijn*，是本强烈反卡尔文派的党派著述。有关在荷兰的发展，除了 Motley 之外，荷兰的古典著述特别是 Groen van Prinsterer，*Geschiedenis v. h. Vaderland*；*La Hollande et l'influence de Calvin*（1864）；*Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des P. B.*（1860，关于近代低地荷兰）；进一步，尤其是 Fruin，*Tien jaren mit den tachtigjargen oorlog*，以及特别是 Naber，*Calvinist of Libertijnsch*；还有其他关于 19 世纪的 W. J. F. Nuyens，*Gesch.*

Der kerkel. An pol. Geschillen in de Rep. d. Ver. Prov (Amsterdam, 1886); A. Köhler, *Die Niederl. Ref. Kirche* (Erlangen, 1856)。(关于法国)除了 Polenz，现在还有 Baird，*Rise of the Huguenots*。(关于英国)除了卡莱尔、麦考莱、马松与最后但非最不重要的兰克(Ranke)的著作之外，目前尤其是葛丁纳与福斯于后文里引用到的种种著述，然后例如 Taylor，*A Retrospect of the Religious Life in England* (1854)；以及上乘之作 Weingarten，*Die englischen Revolutionskirchen*；还有托洛尔区关于英国"道德家"的论文，刊于 *Realenzyklopädie für protestantische Thoelogie und Kirche*，3. Aufl.，当然还有他的大作《基督教社会思想史》，以及 E. Bernstein 收录于 *Geschichte des Sozialismus* (Stuttgart，1895，I，S. 506 f.)的精彩论文。最佳的文献目录(超过七千条目)是 Dexter，*Congregationalism of the last 300 years* (当然主要是关于教会制度的问题，但也不尽然)。此书本质上比 Price(*History of Nonconformism*)与 Skeats 及其他人的著述都好太多了。关于苏格兰，例如 Sack，*Die Kirche von Schottland* (1844)以及关于诺克斯的文献。关于美国殖民地，许多个别文献中出众的一部 Doyle，*The English in America*。此外，Daniel Wait Howe，*The Puritan Republic* (Indianapolis，The Bowen-Merrill Company)；J. Brown，*The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Successors* (3rd ed.，Revell)。其他文献将于行文各别处引用。关于教义的异同，以下叙述特别多亏上面所引的史奈肯堡的演讲集。里敕尔的根本大作 *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3 Bde.，本书所引为第三版)，在历史叙述与价值判断的严重混淆中显现作者强烈的特色，尽管思想敏锐气势雄浑，读者倒不能期待其"客观性"的十分确实。凡他所拒斥的(例如史奈肯堡所说的)，我对其正确性总有所保留，但除此也很少擅自妄下判断。再者，说到路德，里敕尔从极其多样的

宗教思想感情里举出为“路德的”教说者，往往是根据价值判断来决定，换言之，那是路德主义里对里敕尔本身而言具有恒久价值的部分。那是（他所想定的）**应然**的路德教说，而非实然。至于谬勒（Karl Müller）、齐贝格（Seeberg）及其他人的著述，我们**随处**都会引用到，故无须再特别提出来。接下来，如果我陷读者**连同我自己**于恶性肿胀的批注之荼毒，那么，这不为别的，而是特别为了不熟习神学的读者提供机会，通过我们对许多彼此相关联的观点的提示，来一一检视这篇概述所呈现的想法是否得当。

注㊷：

若以卡尔文派的思想无可怀疑的重要性——基于“与基督合为一体”的要求（*Calvin*, *Instit. Christ*, III, 11, 10），为了救赎即有必要加入符合神的规定的**共同体**——来说明改革派基督教的**社会**性格，毋宁是很可以理解的。然而，就**我们的**特殊观点而言，问题的重点却不在此。教理上的这样一种思想，在纯粹制度性（anstaltsmäßig）性格的教会里也能够构思出，而且如众所知，实际上也建构出来了。但这样的教会本身却未具备卡尔文派所具有的那种心理的力量来唤起形成共同体的**主动性**并给予共同体这样一种力量。卡尔文派里的形成共同体的倾向，正是在神所规定的教会的体制**之外**，亦即“世俗”之内，发挥作用。此时，基督徒借着“为增耀神的荣光”（in majorem Dei gloriam）的**活动**来确证自己的恩宠状态（见下文）——这样的信仰是具决定性的，并且，对于被造物神化与对于一切个人人际关系的执著的激烈嫌恶，必定会自然而然地引导此种精力走上切事的（非关人的）活动的轨道。将恩宠状态的确证放在心上的基督徒，是为了**神**的目的而活动，所以这活动也只能是非关人的。人与人之间任何感情性的，亦即并非取决于理性的**人际**关系，在清教伦理中，如同在任何的禁欲伦理中，很容易落入被造物

神化的嫌疑里。关于**友情**，除了先前所说的，例如以下的忠告即足以说明："爱人爱到超越理性所容许的范围，便是非理性的行为，并不适合具有理性的被造物……这总是要夺人心志，**妨碍了人对神的爱**。"(巴克斯特，《基督徒指南》IV，页253)我们会一再地遇上这样的论证。卡尔文派信徒受到如此思想的激励：神在世界的创建，包括社会的秩序里，必然希望凡事皆**切合事理地符合目的**，以作为增耀其荣光的手段；这并非为了被造物本身，而是为了让被造物界的**秩序**遵从神的意旨。借着恩宠预选说而得到解放的圣徒，他们的活动欲望因此全然涌向努力理性化现世的奋斗。特别是，比起"个人的"、"私自的"幸福来，"公众的"效益或套用巴克斯特(完全以后世自由主义—理性主义的意味来加以定式化)的用语"多数人的幸福"(巴克斯特，《基督徒指南》IV，页262)优先的思想——尽管本身并不是什么新思想——在清教来说乃是拒斥被造物神化的结果。美国人传统上嫌恶个人间的**服侍**事务，除了来自"民主的"感觉这种实质的理由之外，其实也(以间接的方式)与这个传统有关。同样的，拥有清教历史的诸民族，对于专制独裁具有比较高的免疫力，也是与此有关。还有一般而言，英国人内在地对于政治大人物保有**比较**自由的心态，一方面不吝给予大人物应得的"价值承认"，另一方面则拒斥一切对他们歇斯底里地爱戴，并且排斥人可能因为基于"感谢"而应在政治上服从什么人的天真想法——对照我们自1878年以来在德国所体验到的许多事情，积极的也好，消极的也罢。关于信赖权威之为有罪(因为只有符合《圣经》的内容，非关个人的权威才是被容许的)，以及对即使最圣洁最伟大的人太过尊崇之为有罪(因为如此一来会危及对神的顺从)，参见巴克斯特，《基督徒指南》(2. Aufl.，1678) I，页56。关于"被造物神化"的拒斥，以及首先在教会而终究在一般生活里应该唯独神来"支配"的原则，在政治上具有什么样意义的问题，不属于我们此处的考察范围。

注㊻：

一以神的意旨为生活取向的“邻人爱”所具有的这种“与人无关性”(unpersönlichkeit)，对于宗教共同体生活领域本身具有何种意义，我们很可以从“中国内地传道团”与“国际传教士同盟”的作为里得到说明(关于这点，参见 Warneck, *Geschi. d. prot. Missionären*, 5. Aufl., S. 99, 111)。为了通过巡回布道而将福音(一如字面的意思)“提供”给所有的异教徒，所以投入庞大的费用来整备一支传教士大军，例如光是在中国就有一千名，因为这是基督所命令的，并且让他的再临取决于此。至于听布道的人是否因此改宗基督教、进而得到救赎，甚或他们是否理解(即使只是文法上)传道士的话语，原则上这全都是次要的，只能听天由命，毕竟只有神能决定这事。泰勒(Hudson Taylor)认为(Warneck, op. cit)，中国约有五千万户家庭，一千名传教士每人每天(!)可以“接触”五十户家庭，那么福音便能在一千个日子或说三年内“提供”给全中国。这正是卡尔文派在进行其教会训育时所依循的模式：目的并不在于接受训育者的灵魂救赎——这只是神的(在实践上，他们本身的)事，而且不可能因教会训育手段的施行而受到任何影响——而在于增耀神的荣光。不过，这样的卡尔文派倒也无须对上面那种现代的传道事业负什么责任，因为这乃是奠基于跨宗派的协同共作上。(卡尔文本身拒斥向异教徒传教的义务，因为教会的进一步扩大是“唯一的神所成就”。)虽然如此，此种做法显然还是源自清教伦理所激发出的想法，亦即人若是为了神的荣耀而履行神的命令，那么便完足了邻人爱。以此，邻人得到了他所应得的，接下来就只是神自己的事了。与“邻人”的关系里的“人性”，可以说就此灭绝。这展现于许许多多不同的事例里。现在试举一例以见此种气氛的痕迹。譬如著名的改革派的慈善事业，它之所以著名，某方面来说是有道理的：阿姆斯特丹

的孤儿即使到了20世纪的现在,都还穿着垂直分成黑红两半或红绿两半的上衣与长裤——一种小丑服装——列队前往教堂,这对过去的人们感受来说的确是一种极为令人振奋的光景,其彰显神之荣耀的程度,和所有个人"人性的"感受(必然觉得被这景象所侮辱)的程度不相上下。一如我们后面还会看到的,直到私人的职业活动的一切枝微末节里都出现这种情形。当然,所有这些只是显现出一种倾向,我们在后文里还必须再加上一定的限制。然而,作为此一禁欲宗教的一种——而且是非常重要的——倾向,有必要在此清楚指认出来。

注㊿:

洪迭哈根(Hundeshagen)所代表——其后也一再出现——的见解(*Beitr. z. Kirchenverfassungsgesch. u. Kirchenpolitik*, 1864, I, S. 37)认为:预定论教义乃是神学家的学说,而非民众信奉的教义。如果"民众"的概念所指的就是未受教育的下层**大众**,那么这是对的。即使如此,其有效性也极为有限。柯勒(Köhler, *op. cit.*)发现,19世纪40年代里,正是那些"大众"(他所想的是荷兰的小市民阶层)真的完全浸淫于预定论里。对他们而言,任何否认神之正反圣定的人,都是异端与被神舍弃者。柯勒也自问其自身(预定论意味下的)再生的**时机**。Da Costa以及de Kock的分离,也部分是受此影响。不止克伦威尔——杰勒(Zeller, *Das theologische System Zwinglis*, S. 17)已举克伦威尔为典范来证明预定论教义的影响——连同其外围的圣徒也都非常熟知问题之所在,以及多尔德与西敏寺宗教会议关于预定论的标准见解对于整体国民具有多么重大的意义。克伦威尔底下职司审问与放逐的人只容得下预定论的信奉者,而巴克斯特(Baxter, *Life*, I, p. 72)尽管在其他点上是反对者,也断定预定论对于神职人员资质的影响是很重大的。改革派

中的虔敬派信徒,是英国与荷兰的教会外集会的成员,若说他们对预定论抱持着不确定的见解,是根本不可能的,毋宁说正是这教义使他们聚合在一起以追寻救赎确证。在预定论仅止于**神学家**学说的情况下,具有何种意涵或不具何种意涵,正统的天主教会清楚地显现出来:对它而言,预定论绝不是陌生的、形式众多的秘教理论。(于此,关键重点在于:**个人**必须**认定**自己是被拣选的并加以证明的这种见解,总是遭受否定。关于天主教的教说,参见例如 Ad. Van Wyck, *Tract. de praedestinatione*, Cöln, 1708。至于巴斯卡的预定论信仰到底有多大程度是正统的,在此不予论究。)对预定论并无好感的洪迭哈根,其印象显然主要是来自德国的状况。他的那种态度乃是基于纯粹演绎式地导出的想法,亦即认为预定论必然走向道德的宿命论与反律法主义。这样的想法已为杰勒(前引书)所驳斥。另一方面,如此的结果是**可能的**,这也不能否认。梅兰希顿与卫斯理都曾言及这点。具特征性的是,两者在说到这点时,都牵涉与**感情**性的"信仰"的宗教气氛相结合的问题。对于那些欠缺理性的救赎**确证**思想的人而言,这样的结果毋宁是事所必然的。在**伊斯兰教**里出现了同样的宿命论归结。但何以如此?因为,伊斯兰的预定,并非奠基于神之正反圣定的预定论,而是宿命论,因而只与**此世**的命运有关,与**来世**的救赎一点关系也没有。因此,伦理上最紧要的、预定论信奉者的"证明",在伊斯兰教里没得扮演任何角色,结果,只能从中产生**战士的**勇敢无畏(如同命运女神那般[①]),而非**讲求方法的**生活态度,因为欠缺宗教的"激励"。参见(海德堡)神学学位论文 F. Ulrich, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam u. Christenheit*, 1912。预定论因实践上的必要所带来的缓和修正,并未导致本质的

① 命运女神(Moira),原来是"分派"的意思。由于人被分派的最切身之事为寿命,故与"死"拉上关系。其后 Moira 被拟人化为命运女神。——译注

改变,只要神的拣选及其**验证**乃**具体个人**之事这个思想未被更动。最后,尤其是(最广义而言的)清教的所有伟大人物,莫不以此教义为出发点,于青年时期即在预定论幽深严肃的影响下成长:诸如弥尔顿、巴克斯特(自然是愈来愈趋和缓方式)以及更后来思想非常自由的富兰克林。他们后来一个个从预定论的严格解释当中解放出来,这与宗教运动整体的发展方向如出一辙。不过,显著的信仰复兴,至少在荷兰是**全部**,在英国则为大半,都一再是与预定的教义相结合而发生的。

注⑱:

例如贝札所说的(*De praedestinat. Doct. Ex praelect.* in Rom. 9. a. Raph. Eglino exc., 1584, p. 133):“正如真正的善功乃通往救赎的赐物,我们借此救赎而攀升到信仰里。借由此种确实的结果,不止蒙神的召命,而且是有效的召命,并因此召命而受拣选,由拣选而在基督里安稳于如神之圣座般坚固不移的预定恩赐,我们乃借着结果与原因的最确实的锁链而有此牢靠的连接。”只是,关于**被舍弃**的征兆,必须小心谨慎,毕竟这关系到**终极的判断**(在这一点上,清教首先有不同见解)。对此,进一步参见史奈肯堡前引书的透彻论述,虽然他确实只引用了有限范畴的文献。在整个清教文献里,无处不显现出此一倾向。“人们不问:你信吗? 而只问:你是实行者,或只是光说不练的人?”班扬这么说。根据巴克斯特(预定论最温和形式的宣教者)的说法(《圣徒的永恒安息》,第 12 章),信仰就是以心并**以行为**服从神。有人提出异议说,意志是不自由的,唯有神具有救赎的能力;他的回答是:“首先做你所能做的,然后向神抱怨为何不赐给你救恩,假如**你有正当的理由**。”(*Works of the Puritan Divines*, IV, p. 155)教会史家富勒(Fuller)的研究只限定在实践上的证明与在行为上自我验证恩宠状态的问题上。曾在他处引

用的何奥(Howe,克伦威尔的随军牧师,1656—1658)的著作章节亦与此并无不同。只要细读 *Works of the Puritan Divines*,这样的例证便一一显现出来。由于**天主教**的禁欲之作而导致"皈依"**清教**的情形并不少见,例如巴克斯特即因一本耶稣会派的宗教小册子。相较于卡尔文本身的教说,这些观念并非全新之作(参照 1536 年初版的 *Inst. Christ.*, chap. I, pp. 97, 113)。只是在卡尔文本身来说,即使以此方式还是无法确实获得恩宠确信(p. 147)。一般而言,人们都是引用《约翰一书》3:5 及类似章节。渴求有效的信仰的,这儿先说明,并不只限于狭义的卡尔文派信徒。**洗礼派**的信仰告白关于预定的条款里也完全一样是在处理信仰的果实的问题("所以其(再生)适切的证据呈现在悔改、信仰与**新生**这样的神圣果实里"——*Baptist Church Manual*, by J. N. Brown, D. D., Philadelphia, Am. Bapt. Soc. 所收录的信仰告白第七条)。受到门诺派的影响且于 1649 年哈勒姆(Haarlem)宗教会议被认可的宗教小册 *Olijftacxken* (*Olive Branch Confession*)的首页里,以此问题为开头:要凭什么来**认识**神子? 回答是(页 10):"为了让仰赖新约者的良心能够**确信**神的救恩……唯有**果实丰硕的**信仰才真正确实是根本的标志。"

注⑧③:

对于实际的宗教**态度**做特定的宗教思考会产生出**逻辑**结果与**心理**结果,而卡尔文派的虔敬感情便是这两种结果间的关系显现在宗教史上的许多例证之一。**逻辑上**,当然可以从预定论推衍出宿命论的结果。但由于"确证"思想的激活,所以产生了**心理上**正相对的**作用**。众所周知,基于原则上相同的理由,尼采的追随者主张永恒的一再重生(ewige Wiederkehr)具有积极的伦理意义。但这牵涉的是对于来世——绝非通过意识的连续而与行为者有任何关系的来

世——责任的问题，然而对清教徒而言，这是汝之事（Tua res agitur）。洪贝克（*Theologia practica*，I，p. 159）已用当时的话漂亮地阐述了恩宠拣选与行为之间的关系：选民正因为其被拣选而与宿命论无缘，正是在其**拒斥**宿命论的归结之中，他们**证明自己**乃"因拣选这件事而为忠实于职务者"。**实践上**错综复杂的利害斩断了**逻辑上**可能推衍出的（尽管如此，**有时**事实上仍会冒出头来的）宿命论归结。然而，另一方面，一个宗教的**思想内容**，就像卡尔文主义所显示的，会具有**远远**比威廉·詹姆斯[②]（*The Varieties of Religious Experience*，1902，p. 444 f.）所愿意承认的更为重大的意义。宗教形上学里的理性因素所具有的意义，便是在其以古典的方式发挥出恢宏巨大的影响当中彰显出来，特别是卡尔文派的神观的**思维**结构对于生活所发挥的作用。清教的神在历史上的影响，无论之前之后几乎没有两样，这是**思想**的力量所赋予它的特性使然。（威廉·詹姆斯以在生活中的证明为衡量、对宗教理念的意义所做出的"实用主义的"价值评断，不愧是这位卓越学者的清教故里那种思想世界所孕生的纯正果子。）像这样的宗教体验，如同**所有的**体验，当然是非理性的。在其最高的、神秘的形态里，正是那种个性的（κατ' ἐξοχήν）体验；而且，如威廉·詹姆斯精彩所叙说的，由其绝对的无法传达性表露出特征来：它具有**独特的**性格，以**知识**之姿出现，却无法以我们的言语和概念工具为手段适切地复制出来。更正确的是，**任何**宗教体验，在试图加以**合理的**定式化时，马上丧失内容，而且越是进一步的概念定式化，就越是如此。所有理性神学的悲剧性纠纷，原因尽在于此，就像再洗礼派于 17 世纪即已经验到的。但是，那种非理性——绝非只是**宗教的**"体验"特有的，而是**任何的**体验（在不同的

② 威廉·詹姆斯（William James，1842—1910），美国哲学家和心理学家，实用主义哲学运动和功能主义心理学运动的领袖人物。——译注

意味与程度上)所固有的——却不妨碍体验在实践上至高无上的重要性,不管将直接的宗教"体验"(可以说)没入并引导到自己的轨道上的**思想**体系到底是**哪一种**。因为,在教会对于生活具有强烈影响并且教会内部对于教义的关心也明显高昂的时代里,世界上各种宗教之间在伦理归结上的大部分差异——在实践上具有如此重要意义的差异——即**据此**发展出来。在大规模宗教斗争的时代里,甚至平信徒都对教义关心到何等——以今天的尺度来说——不可思议的强烈程度,任何娴熟史料者都知道。现今可以与之相模拟的,也就只有当今的无产阶级根本上同样迷信的观念而已,亦即相信"科学"能完成并证明一切。

注⑬²:

这点极为清楚地呈现于路德派的伦理学说的发展过程中。这方面参见 Hoennicke, *Studien zur altprotestantischen Ethik* (Berlin, 1902),以及托洛尔区富含教益的书评:*Gött. Gel Anz.*, 1902, Nr. 8。路德派的教理与特别是早期的**正统**卡尔文派的教理,在架构上是相当接近的。但是各异其趣的宗教取向却一再地使二者自辟蹊径。为了营建道德与信仰间的连接,梅兰希顿③将**忏悔**的概念推到前头。依据律法而起作用的忏悔必须先于信仰,但善功必须随后跟来,否则便不是带来义认的真信仰——几乎就是清教的定式化。他认为,某种相对程度的完美在地上也是能达成的。其实,他原本就教导人:义认之可得,为的是使人能行善功,而且在不断地接近完美当中,便有信仰能够赋予的那种至少相对程度的地上的救恩。后来

③ 梅兰希顿(Phili PPMelanchthon, 1497—1560),路德教派《奥古斯堡信仰告白》的作者、人文学者、宗教改革家、神学家和教育家。路德之友,为其宗教观辩护。详见附录 6。——译注

的路德派教义学者也认为，善功是信仰必要的**果实**，信仰造成新的生命，这在表面上与改革派的教示极为类似。对于什么是“善功”的问题，梅兰希顿的回答已是，后来的路德派信徒更是，愈来愈指向律法的遵循。路德本来的思想所残留下来的，不过是有限度的认真对待《圣经》至上主义，特别是对待《旧约圣经》的个别规范之为行动方针的有限认真态度。本质上，十诫——作为**自然的**道德律的最重要原则的条文——仍然是人类的行为规范。**但是**，一方面是要求对这种道德律的遵守，另一方面是一再不断强调**信仰**之于义认的绝对重要性，二者间并没有任何稳固确实的桥梁可以相连接；因为，此一信仰，见前文，具有全然有别于卡尔文派的心理性格。早期路德派的纯正立场业已丧失，而且也不得不被自视为救赎机构的这样一个教会所舍弃，然而另一个立场却又未曾确立。特别是，不可能光因为害怕失去教义基础（“唯有信仰”，sola fide！），便接受整体生活的禁欲的理性化为个人的道德任务。因为其中欠缺一种动力，将救赎确证（义证）的思想推升到如此重大的意义上，一如恩宠预选说在卡尔文派里所起的作用。同时，也由于欠缺此种**教说**，圣礼的巫术解释，其中特别是把再生——或至少是再生之始——结合到洗礼当中，在恩宠**普遍论**的采用下，也只是阻碍了讲求方法的道德生活的发展。因为，这削弱了自然状态与恩宠状态的距离感，特别是与路德派之高度强调原罪这点相连接下更是如此。起了同等作用的，是**全然以审判的譬喻**来解释义证，其前提是悔改的罪人的**具体的**忏悔作用力足以让神的决定有所改变。但这点正是梅兰希顿愈来愈加以强调的。其教说的整个变化，亦即愈来愈加强**忏悔**的分量，也和他之承认“意志自由”有着内在关联。在这一点上根本决定了路德派的生活样式之毫无章法的性格。在路德派一般信徒的想法里，具体个别的罪有**具体个别的**恩宠赋予——由于告解忏悔的机制存在——必然成为救赎的内容，而不是发展出基于救赎确信本身所造就出来的

圣徒贵族主义。如此一来,既无法走上解脱律法束缚的道德生活之路,也无法成就以律法为取向的理性的禁欲;律法毋宁只是无机地与"信仰"并存的规则与理想要求;再者,由于畏戒严格的《圣经》至上主义有善功成圣之嫌,所以其细部内容无非是既不确定又不精实,尤其是没有系统的。以此,一如托洛尔区在论及其伦理学说时所说的,他们的生活不过是"从未完全实质化的零碎开头的总合","琐碎地固守着一个个不确切的命令",并非以"在生活的整体关联里有所作为"为目标,而是循着路德本身业已展开的路线(见前文),根本上委身适应于既有的事无分大小的生活情境里。就像常有人慨叹的,德国人之易于"适应"外国文化,民族性之变化急遽,除了民族特定的政治命运之外,根本上也要归因于路德派此种发展的影响,而且至今仍影响着我们生活的所有层面。文化的主体性摄取之所以仍然薄弱,原因端在于所采取的途径本质上仍是被动地领受"威权式地"供应之物。

注⑬⑦:

里敕尔[④],《虔敬派的历史》I,页 152,试图为拉巴迪之前的时代找出这样的分界(其中只以荷兰的实例为基础),亦即在虔敬派这边(1)有集会的形成,(2)培育出"被造物之无价值"的思想,并且采用的是与其他宗派——凭借福音而得救恩的救赎关怀——相矛盾的方式,(3)试图以非改革派的方式"在与主耶稣的爱的交会里确保恩宠"。最后这个判准在这样的初期里只适用于同书论及的代表者当中的一人。"被造物之无价值"的思想本身其实

④ 里敕尔(Albrecht Ritschl, 1822—1889),德国基督教路德派神学家,主要著作除《古代天主教教会的形成》外,还有《基督教关于称义与神人和解的教义》与《虔敬派的历史》等。详见附录 11。——译注

是卡尔文教派精神的亲生子，而且唯有当其于实践上导致现世的逃离时，这才逸脱出基督新教的正常轨道。最后，集会在某种程度上(特别是为了教理问答的目的)已依据多尔德宗教会议而有所建制。里敕尔前述讨论所分析出的虔敬派宗教意识的判准当中，或许有几个事实值得思量：(1)在生活的所有**外在层面**上全都紧紧贴近《圣经》文字的这层意思上的"严谨派"的态度，往往以沃特[⑤]为代表；(2)义认和与神的和解并非目的本身，而只是通往禁欲的圣洁生活的手段，这或可在罗登斯坦[⑥]身上看到，而例如梅兰希顿也多少流露出来(参见本章注 132)；(3)对"忏悔苦斗"的高度评价——作为真正再生的表征，如最初由田立克[⑦]所教示的；(4)制止非再生者参与圣餐(关于这点，在别的关联里还会再谈)，以及与此相关并超出多尔德宗教会议决议范围的集会的形成，包括"预言"的复活，亦即由非神学者甚至女性(安娜舒曼)[⑧]来讲解圣经。所有这些都显示出，有时相当显著地偏离宗教改革者本身的教理与实践。不过，相较于未包含在里敕尔叙述里的诸流派，特别是英国的清教，以上这些(除了第三点外)不过

⑤ 沃特(Gisbert Voët, 1589－1676)，荷兰改革派正统论的代表人物，多尔德宗教会议主要人物之一。——译注

⑥ 罗登斯坦(Jodocus van Lodensteyn, 1620－1677)，荷兰虔敬主义神学家。——译注

⑦ 田立克(Willem Teellinck, 1579－1629)，荷兰宗教家，被视为荷兰虔敬主义之父。——译注

⑧ 安娜舒曼(Anna Maria Schürmann, 1607－1678)，生于科隆，出身来自荷兰的基督新教家庭。精通七种语言(包括希腊文、希伯来文、阿拉姆语、叙利亚文)；精通音乐、文学、雕刻等艺术项目；并从事过神学、哲学、地理天文学等多方面的研究工作。可说是当时难得一见的多才多艺的女性。宗教信仰上受荷兰宗教家沃特影响甚大，1666 年认识拉巴迪，成为他的忠实信徒。终身未婚。——译注

是此种虔敬意识的整个发展过程中所显现的诸倾向的高扬罢了。里敕尔客观的叙述却因以下这点而美中不足:这位大学者将他的教会政策或者更好的说法是他的宗教政策取向的价值判断带了进来,并且由于他对特殊禁欲的宗教意识的反感,当这样的倾向显现之处,都径直解释成堕入"天主教信仰"的倒退。然而,和天主教一样,早期的基督新教也包含了"所有种类和条件的人",**虽然如此**,却也不能免除以詹森派姿态出现的天主教教会之拒斥入世禁欲的严谨主义,就像虔敬派之拒斥 17 世纪天主教特有的寂静主义。从我们的特殊观点看来,虔敬派宗教意识的影响,唯有在如下的情况里,才不是与天主教仅有程度上的差异,而是在性质上根本不同;亦即,当其对"现世"的不安,高升到逃离私经济的职业生活时,也就是,走上奠基于修道院一共产主义的集会形成之路(拉巴迪);或者,如当时人对于某些虔敬派极端信徒的议论,为了冥思而故意**轻视**俗世的职业劳动。此一结果自然特别容易发生于冥思开始愈来愈带有里敕尔所谓的"伯纳主义"的特色时,因为这特色最初显露于圣伯纳对于《雅歌》的讲解,亦即以带有秘传一性爱色彩的"神秘的合一"为目标的一种神秘的感情性宗教意识。即使纯就宗教心理学的观点看来,此种宗教意识对于改革派的虔敬意识(同时**也包括**如沃特所展现的那种**禁欲的**特征)而言,无疑是种"异物"。然而,里敕尔却处处想要把这种寂静主义和虔敬派的**禁欲**连接起来,从而使后者遭受到同样的指斥;以此,他将虔敬派的文献里所引用的天主教神秘思想或禁欲思想一一揭示拈出。然而,即使全然"没有嫌疑"的英国与荷兰的道德神学家也会引用(天主教士)圣伯纳、波拿文都拉与托玛斯坎普的著作。所有的改革派教会都与天主教的过去有着错综复杂的关系,并且各依其所强调的观点之不同,而此处是这个教会、彼处是另一教会,与天主教的宗教意识(或者其特定的侧面)紧密关联。

注⑬⑨:

此一立场使得虔敬派能够成为宽容思想的主要担纲者之一。关于所谓宽容的思想,我们想趁此机会附加一些讨论。在西方,此一思想的历史源流,如果暂时撇开人文主义—启蒙的**漠不关心**不谈——因为从未起过什么**大的**实际影响——是来自以下四个主要源泉:(1)纯粹政治的国家理由(原型:英国的威廉三世)[⑨]。(2)重商主义(特别显著的例子是阿姆斯特丹,还有其他许多的城市、领主与君主等,接纳各教派人士为经济进步的珍贵的担纲者)。(3)卡尔文派虔敬意识中激进的流派。预定论从根本上排除了国家借由不宽容而反倒扶持宗教的可能性。国家的确无法借此拯救任何人的灵魂,只不过**神的荣耀**的理念让教会得以借国家之力来镇压异端。然而,越是强调牧师与所有参加圣餐式者都必须是受拣选者这点,就越是不能忍受国家之干涉牧师的任免与教区牧师地位的赋予——大学毕业生光是因为具备神学教养便能获此牧师职的俸禄,尽管他未必是个再生者——以及一般而言那些行为往往有争议的政治权力拥有者之介入教会内部的事务。改革教会内的虔敬派借着贬抑教义正确性的价值,以及渐次瓦解"教会之外无救赎"的命题,而强化了这个立场。**卡尔文**认为被神舍弃者也**臣服**于教会的圣洁制度之下,本身就是符合神的荣耀之事;在新英格兰,人们则试图将教会建制为获得救赎确证的圣徒的贵族组合;而激进的独立派教徒早已拒绝市民的或任何上级圣职者的势力之介入只有在**个别**教团内部

---

⑨ 威廉三世(William III, 1650—1702),奥兰治的威廉(William of Orange),或奥兰治亲王威廉·亨利(William Henry, Prince of Orange)。荷兰联省共和国执政(1672—1702,称威廉三世),1688年英国光荣革命后由荷兰入主英国(1689—1702)。他曾联合欧洲大陆扼止法王路易十四的扩张,并在英国颁布《宗教宽容法》,从而保证了宗教自由。——译注

才有可能进行的"救赎证明"的审查。为了神的荣耀有必要使被舍弃者也臣服于教会的训导之下的思想,逐渐被另一个思想——起初即已存在,后来愈来愈被热切地强调——所驱除,亦即与被神拒斥者共进圣餐有损神的荣耀。这必然导致自愿加入制(Voluntarism),亦即形成"信者的教会"(believers' church),只包含再生者的宗教共同体。例如"圣徒国会"的领导者巴本[10]所属的卡尔文教派的洗礼派,就是得出此一思想路线的结论最明确不过的一支。克伦威尔的军队支持良心的自由,"圣徒"的国会提倡国家与教会的分离,**因为**其成员乃虔诚的虔敬派信徒,亦即基于**积极的**宗教理由。(4)诸洗礼教派,我们于后文还会详论,他们打从成立之初就最强烈且最为首尾一贯地坚持一个原则:唯有个人再生者才可以被纳入教会共同体里,因此,他们拒斥教会带有任何"制度"(Anstalt)的性格,也拒斥任何俗世力量的介入。所以,在此情形下,产生无条件宽容之要求的,也是**积极的宗教上的**理由。首位基于此种理由、起而倡导无条件宽容与政教分离者,是早于洗礼派约一个时代、早于威廉斯两个世代的布朗[11]。此种意义下的教会共同体的首次宣言,似乎就是

---

[10] 巴本(Praise-God Barbon, 1596—1679),英格兰皮革商、传教士。在生意顺利之后他开始从事布道工作。他的宗教派别并不清楚,不过根据他的敌对者所言,他似乎是个布朗派与再洗礼派信徒,至于他的听众则大都是前洗礼派信徒。1653 年,克伦威尔指派他以伦敦议员的身份参加新的国会(即圣徒国会),由于他的名字与"瘦人"(barebone)音近,世人遂戏称新国会为"瘦人国会"。他反对与斯图亚特王朝达成任何和解。查理二世复辟后,巴本在 1661 年被关进伦敦塔,次年被释放。——译注

[11] 威廉斯(Roger Williams, 1603—1683),新英格兰的英国殖民者,罗得岛殖民地的创建人,宗教自由的先驱。1630 年为了坚持教会与国家分离的理想,放弃牧师职位,移民新英格兰。然而他的脱离英国国教的主张又与原先殖民地例如波士顿等地的教会不合。几经努力最后他终于决定建立一个新的殖民地。1636 年他出发前往纳拉甘西特(Narragansett)湾,同年春季在从印地

1612或1613年在阿姆斯特丹公布的英国洗礼派的决议："当局者不应介入宗教或有关良心的事……因为基督就是教会与良心的君王与立法者。"教会共同体的首份官方文件要求国家以**成文法**来保护良心自由的，应该是1644年(个别)洗礼派的信仰告白第44条。还要再一次明确点出的是：时而出现的见解，认为**这样的**宽容应该有利于资本主义，当然是完全错误的。宗教的宽容绝非近代或西方所特有的。在中国、印度、希腊化时代的近东诸大帝国、罗马帝国、伊斯兰帝国，宗教宽容长久以来即高度昌盛，只除了基于**国家**理由的限制(如今仍形成其限制！)，以至于16、17世纪的世界里尚无任何地方可与其宽容程度相比拟，而且，宽容程度最低的正是在清教支配的地区，例如政治—经济处于盛期的荷兰与泽兰(Zeeland)，或者清教的老、新英格兰。**信仰上的不宽容**毋宁正是西欧(不管是宗教改革之前或之后)的特征之所在，如同(波斯)萨珊王朝的情形[12]，以及某些个时期里的中国、日本与印度，不过多半都是基于政治的理由。因此，宽容本身当然与资本主义一点关系也没有。问题在于：**这对谁有利**？关于"信者的教会"的要求所产生的结果，我们在下一篇论文《新教教派与资本主义精神》里再作进一步讨论。

(接上页注)安人购买的土地上建立了普罗维登斯(Providence)城和罗得岛殖民地。此后，罗得岛成为人们躲避宗教迫害、实践宗教信仰的避难所。再洗礼派、教友派、犹太教和其他非正统教派纷纷移居此地。威廉斯所坚持的宗教自由理念如下：(1)世俗的权威必须与宗教权威有所区隔；(2)人民应该拥有宗教信仰的自由，他以"灵魂的自由"一词称之。而这两个理念也成为日后美国宪法明文保障的条款。——译注

布朗(John Browne)，不知是否为 Robert Browne 之误，Robert Browne (1550—1633)，英国英格兰清教派公理会领导人物，主张政教分离与自由教会。详见附录11"布朗"。——译注

⑫ 萨珊王朝(Sasanid，224—651)，3世纪初取代安息王朝而崛起的波斯王朝，以琐罗亚斯德教为国教，并以恢复大流士的阿卡曼尼王朝荣光为号召。此一王朝一直延续至7世纪中叶始为伊斯兰教徒所灭。——译注

注⑮：

虔敬派的这种理性的神意信仰与路德派的正统解释之间的差异，特征性地展现于哈勒大学的虔敬派信徒与路德派正统代表人物**勒舍尔**⑬之间的著名论争上。勒舍尔在其著述 *Timotheus Verinus* 里，走极端似的，将通过人的行为所达成的一切，与神意的安排，两相对立起来。反之，**法兰克**始终一贯的立场是认为，**静静等待**圣意决断，结果心里会对即将发生的事突然清明地灵光一闪，而这正合该是"神的默示"。这和教友派的心理极为类似，也和普遍的禁欲观念相一致，亦即理性的方法是亲近神的道路。钦岑朵夫在攸关其教团命运的一次最重要的决断上听凭签运，这当然与法兰克的神意信仰形态相距甚远。史宾纳于《神学思辨》I，页 314 里引述**陶勒**来说明基督徒"沉着冷静"的特色，亦即在这种坚定从容当中静待神的作用，而不让自己轻率的独断独行来从中打断——根本上也是法兰克的立场。由于追求（现世的）和平，虔敬派的虔敬意识的积极性，相较于清教，本质上的确是薄弱的，这无论何处都清楚显现出来。反之，1904 年有个虔敬派的领袖（怀特的演说，后文还会引述）⑭将其教团的伦理纲领定式化为"首先正义，其次和平"（*Baptist Handbook*，1904，p. 107）。

注⑯：

对我们的研究而言，根本的重点参见以下诸处最是便利：Plitt，

---

⑬ 勒舍尔（Valentin Ernst Löscher，1673—1749），日耳曼路德正统派神学家，反对虔敬派的领导人物。他批评虔敬派对于虔敬与宗教之间关系的概念是错误的，他们对虔敬的狂热只会使自己背离"因信称义"的教义。——译注

⑭ 见本书第一部第二卷第二章注㊾。——译注

Zinzendorfs Theologie (3 Bände, Gotha, 1869), Bd. I, S. 325, 345, 381, 412, 429, 433 f., 444, 448; Bd. II, S. 372, 381, 385, 409 f.; Bd. III, S. 131, 167, 176;以及 Bernh. Becker, *Zinzendorf und sein Christentum* (Leipzig, 1900) 3. Buch, Kap. III。

注⑱⑨:

作为认识卫理公会的入门导读,*Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (3. aufl.)里由 Loofs 执笔的"Methodismus"这个精彩条目特别的适合。此外,Jacoby (特别是 *Handbuch des Methodismus*)、Kolde、Jüngst 与 Southey 等人的著作也是管用的。关于卫斯理,见 Tyerman, *Life and Times of John Wesley* (London, 1870 f.)。Watson, *Life of Wesley*,有德译本,是受欢迎的一本书。关于卫理公会的历史,最优良的藏书所之一是芝加哥附近的 Evanston 的西北大学。从古典的清教到卫理公会,宗教诗人瓦特为其做出某种连接,此人是克伦威尔随军牧师何奥的友人,也是克伦威尔之子理查的朋友,据说怀特菲尔德也曾向他请益(cf. Skeats, *op. cit.*, pp. 254 f.)。

注⑳⑥:

洗礼派当中唯有所谓的"普救洗礼派"溯源于昔日的再洗礼派。"特选洗礼派",如先前所说的,是卡尔文派中原则上限定教会成员为再生者或至少个别作信仰告白者,因此原则上是政教分离论者并且对一切国教会皆持反对立场的那一派人士。当然,在克伦威尔治下,实际上并不是那么首尾一贯。尽管这特选洗礼派(普救洗礼派也一样)在历史上作为再洗礼派传统的担纲者是如此的重要,但我们却也没道理要对其教义特别做什么探究。教友派形式上是乔治·福克斯及其伙伴们所创建的,但其根本思想不过是承袭延续了

再洗礼派的传统，这是毋庸置疑的。教友派历史的最佳入门书，同时也对其与洗礼派和门诺派的关系做概观描述的，是 Robert Barclay, *The Inner Life of the Religious Societies of Commonwealth*, 1876。关于洗礼派的历史，尤其参见：H. M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist*, as told by himself and his contemporaries, Boston, 1881（关于此书，J. C. Lang in *The Baptist Quarterly Review*, 1883, p. 1 f.）；J. Murch, *A History of the Presb. And Gen. Bapt. Church in the West of England*, London, 1835；A. H. Newman, *History of the Baptist Church in the U. S.*, New York, 1894 (*Am. Church Hist. Series*, vol. 2)；Vedder, *A Short History of the Baptists*, London, 1897；E. B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*, New York, 1902；G. Lorimer, *The Baptists in History*, 1902；J. A. Seiss, *The Baptist System Examined*, Lutheran Publication Society, 1902。进一步资料见：*Baptist Handbook*, London, 1896；*Baptist Manuals*, Paris, 1891－1893；*The Baptist Quarterly Review*；*Bibliotheca Sacra*, Oberlin, 1900。关于洗礼派的最佳藏书，似乎是在纽约州的 Colgate College。有关教友派的历史，资料收集最齐全的是伦敦的 Devonshire House（我无法加以利用）。现代的正统派的机关报刊是 Jones 教授编辑的 *American Friend*；最佳的教友派历史书是 Rowntree 的著作。此外，Rufus B. Jones, *George Fox, An Autobiography*, Phila., 1903；Alton C. Thomas, *A History of the Society of Friends in America*, Phila., 1895；Edward Grubbe, *Social Aspects of the Quaker Faith*, London, 1899。除此，还有许多非常精彩的传记文献。

注⑳⑦：

参见谬勒（Karl Müller），*Kirchengeschichte*，作者的许多功劳

之一就是在其论述中给予表面不起眼但规模宏大的再洗礼派运动应有的地位。再没有比此一运动遭到来自**所有**教会的无情迫害更甚者,原因在于这运动**想要**成为独特意味下的**教派**。其中抱持末世论信念的一支在闵斯特的实验溃败之后,即使历经五代,在全世界的眼里(例如英国)仍是信用荡然。在持续不断的压迫因而转入地下的情况下,其宗教思想内容达到前后连贯的定式化时,已距其起始之日有好长的一段岁月了。这当中产生出来的"神学",比起可与其原则兼容所能得出的还要更少,而这些原则本身,对于将对神的信仰当作"学问"来做专门的经营,本就抱持着敌视的态度。这很难让古老的神学专家,甚至是其同时代者,有什么好感,更不用说尊重。但许多较晚近者的态度亦无不同。例如里敕尔(《虔敬派的历史》I, 页 22)对"再洗礼派"的处理方式就多有偏见甚至轻蔑,让人想要说这是种神学上的"布尔乔亚的立场"。何况,孔尼流斯(Cornelius)的佳作(*Geschichte des Münsterschen Aufruhrs*)早在数十年前就已经出版了。里敕尔在此看见的无处不是——从他的立场看来——沦入"天主教"的倒退,并且嗅出了圣灵论者与圣方济派戒律严守论者的直接影响。即使这样的关系可以用一些案例来加以证明,但其间的线索也未免太细了。尤其,历史的真相毋宁是:官方的天主教会对于俗人的**入世**禁欲——总是造成私人集会的形成——抱持着极为不信任的态度,并且试图将之引导到组成修士会也就是**脱出**现世的方向,要不然,就是故意让他们作为禁欲的第二阶段而纳入既有的修士会中加以管理。万一不成功,官方教会便油然而生危机感,亦即感到此种主观主义的禁欲道德有可能引导出否定权威与异端的危险。就像伊丽莎白王朝的英国国教会——基于同样的道理——之看待"prophesyings"(亦即半虔敬派的圣经集会),尽管他们的"国教主义"(conformism)毫无问题;同时也正如斯图亚特王朝的《游艺条例》所表达的观感,后文会谈到。无

数的异端运动——不过也包括例如谦卑派与贝居安女修会[15]在内——的历史，以及圣方济的命运，在在都是例证。托钵僧特别是圣方济派的修道僧的传道，为改革派—再洗礼派的基督新教里的禁欲的俗人道德可以说在很多方面都铺好了道路。西方修道僧的禁欲与基督新教的禁欲的生活样式之间，存在着许许多多的亲和关系——此一事实，对我们的研究视角而言富有无比的启示，必然要一再不断地加以强调——归根究底，其道理在于：**凡是**奠基于《圣经》的基督教的禁欲，当然**必定**全都具有某些重要的共通特色，进一步来说，**所有的**禁欲，无论是什么派别，都必须有"扼杀"肉欲的一定的有效手段。关于以下的简要描述，尚有一言必须交代，亦即描述篇幅之所以精简，原因在于，再洗礼派的伦理，对于**本篇**论文特别要加以讨论的问题——"市民的"**职业**理念的宗教基础的发展——而言，重要性是非常有限的。它对此理念并未添加任何新意。至于此一运动远为重要的社会的层面，此处必须暂且略过不谈。由于我们的提问方式使然，有关**古老的**再洗礼派运动的历史内容，此处也**只限于**叙述那些对于后来的诸教派——在我们看来重要的教派，亦即洗礼派、教友派与门诺派(较少)——的特质有所影响的部分。

---

[15] 贝居安女修会(Beguines)，活跃于十三四世纪低地国家、德意志和法兰西北部的天主教女性俗世教团。详见附录 12。——译注

附录 4

第一部第二卷第二章注释

注㉓:

按巴克斯特的说法,婚姻的目的在于"清醒冷静地生育子女"。史宾纳也一样,对粗野的路德派见解——回避(别无办法压抑的)不道德乃次要目的——做出让步。肉欲,作为性生活的伴随现象,即使在夫妻间也是罪恶的,并且在史宾纳看来,本来是一件如此自然且为神所喜的事,由于人类堕落的**结果**,倒要无可避免地与罪恶感相结合,既而变成一种羞耻(pudendum)。按照许多虔敬派人士的见解,基督教的婚姻的最高形式是保持童贞,其次是性交全然为了生育子女,然后一直到纯粹为了爱欲或外在因素而结合,而这从伦理上看来形同纳妾。此时,在这种低层次里,基于纯粹外在理由而结合的婚姻(因为总是相应于**理性的**考量)要比因爱欲而结合来得好。赫恩胡特派的理论与实践,在此姑且撇开不谈。理性主义的哲学

(沃尔夫)[①]承袭此种禁欲理论的方式是,以其为达到目的的**手段**,肉欲及其平息满足不可以变成**目的**本身。纯粹以卫生为取向的功利主义的转向,已发生在富兰克林身上,他所采取的就像个现代医生的伦理立场,所谓"纯洁"就是以**健康上**的需求多寡来限制性交,并且众所周知的,从理论上来告诉人如何做到。只要这等事变成纯粹理性考量的对象,那么同样的发展势必在各处发生。清教的性的理性主义者与卫生上的性的理性主义者,双方所走路径大不相同,但唯独在这点上"彼此心知肚明":在一场演讲上,一位"卫生的卖淫"——问题在于妓院与妓女的管制——的热心人物,为(**卫生上**被视为有益的)"婚外性交"作辩护,而援引**浮士德与玛嘉丽特**诗意的美化逸事为凭据[②]。把玛嘉丽特视为妓女,将人类激情的强大支配力量与为了健康的性交等同视之,这两点与清教的立场**完全**一致。同样的,例如,有时由非常卓越的医生所提出来的真正专家观点认为,像性的节制这样一种深入到人格与文化最精微处的问题,应该"全然"交付给医生(作为**专家**)的论坛来处理。换言之,在清教,"专

① 沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754),德国哲学家、数学家,以德国启蒙运动的代言人出名。他就学于耶拿和莱比锡各大学,是莱布尼兹的学生。1707 年由于莱布尼兹的推荐,出任当时虔敬派重镇哈勒(Halle)大学数学教授。担任俄国彼得大帝科学顾问期间(1716—1725),曾促成俄国圣彼得堡科学院的建立。后回国出任哈勒大学校长(1741—1754)。沃尔夫写过许多著作,把英法启蒙时期以及莱布尼兹和笛卡儿的理性主义应用于阐述自己的哲学体系,即沃尔夫哲学。理性主义和数学的方法论是此一哲学的精髓所在。他对中国的哲学也有极大兴趣,1721 年发表了一篇论中国的实践哲学的演说,宣扬理性主义的观点,以孔子的道德教训为例,证明人的理性凭本身的努力有能力达到道德上的真理。以今日的观点而言,沃尔夫哲学不乏肤浅之处,然而在 18 世纪前半叶,它在德国哲学思潮上可是据有统治地位的哲学,康德在其"批判哲学"建立前也接受这种哲学。——译注

② 玛嘉丽特(Margarete),《浮士德》剧中女主角。——译注

家"是道德的理论家,在医生这方面,则是卫生的理论家。但是,为了解决问题而提出一般人易于接受的"资格"原则——当然,记号是相反的——这两者并无不同。只是,尽管道学般的拘谨,清教强而有力的理想主义,即使从种族保存与纯粹"卫生的"观点看来,不能说没有积极的成果,然而,现代的性卫生学,由于无论如何都得标榜"毫无成见"的立场,反而落入自毁其成果根基的危险。清教影响所及的各国里,在那种性关系的理性诠释下,婚姻关系的那种精致洗练与精神—伦理的弥漫浸透,以及婚姻里骑士风度的佳美光华——相比于我们德国的那种家父长制的氛围,就连知识分子的高等圈子里,在这方面都令人感觉殊为落后——凡此种种自然是无法在此深论的。(再洗礼派的影响对于妇女的"解放"也有所助力;对妇女的**良心自由**的保护,以及将"万人祭司论"扩及于妇女,在此亦是家父长制的第一个突破口。)

注㉒:

关于这点,我在《世界宗教的经济伦理》有进一步论述。例如特别是摩西十诫的**第二诫**("不可为自己雕刻偶像"云云),对于犹太教的性格学发展,对于其理性的与感官文化无缘的性格,所造成的巨大影响,无法在此分析。不过,富含特征性的一件事,倒不妨在此提一提。在美国,有个名为"教育联盟"(Educational Alliance)的组织,挟着庞大的资金,致力于犹太移民的美国化,并获得惊人的成果。这组织的领导人之一告诉我,他们的首要目的在于,通过一切类别的艺术与社会教育,努力造就出"从第二诫命解放出来"的文化人。——以色列人之严禁神的人格化(看吧,反之亦然!),在清教里相对应的,尽管有些许不同,但影响的方向实则相近,是被造物神化的禁止。若就犹太律典的犹太教而言,清教道德的主要特色的确与之相近。例如犹太律典里明言(根据 Wünsche, *Babyl. Talmud*, II,

S. 34)，如果人基于**义务**而做好事，总比做些律法上**并未**规定的善行要来得好，并且会得到神更丰厚的赏赐；换言之，遂行无爱的义务，要比感情性的博爱，在伦理上的评价更高，这在清教伦理的本质上来说是能接受的。就像**康德**，作为苏格兰人的后裔且在教育里深受虔敬派的影响，结果也与此走得很近（此处虽无法深论，但他许多的定式表达都直接与禁欲基督新教的思想相关联）。但是，犹太律典的伦理曾深受东方传统主义的浸染："R. Tanchum 对 ben Chanilai 说，'千万不要改变习俗'"（Gemara to Mischna. VII, I, 86b, No. 93, in Wünsche, 这儿牵涉的是日酬劳工的生计问题），只是，对外邦人不必遵守这律法。再者，清教视"合法性"为**救赎确证**的想法，比起犹太教光是视之为律法的遵从，显然提供给积极的**行为**远为强大的动机。成功乃神之祝福的显示，这想法犹太教自然并不陌生。但是，宗教一伦理意涵打从根底的偏差——由于犹太教里的双重（对内与对外）道德所致——正是在这个决定性关键点上，摒除了相似结果的出现。对"外邦人"被**容许**的行为，对"弟兄"是被**禁止**的。光是这点，就使得并非"被命令"而是"被容许"的这个领域里的成功，不可能成为清教里所见的那种**宗教**确证的标志，也不可能成为他们那种意味下的讲求方法的生活样式的推动力。关于这一整个问题，**桑巴特**在其著作里（《犹太人与经济生活》）往往并未正确处理，参见此注最前头所引的（我的）诸篇论文。至于个别细节，此处不论。犹太教的伦理乍见之下似乎颇为奇异，其实仍是相当传统主义的。此外，对于现世的内在态度，由于基督教的"恩宠"与"救赎"的思想脉络在特有的方式下经常包含着**新的**发展可能性的胚芽，因而迭起巨大的变化，这点我们同样无法深论。有关《旧约》里的"合法性"，参见例如 Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II, S. 265。

对英国的清教徒而言，当时的犹太人正是他们所嫌恶的那种以

战争、军需筹措、国家独占、聚资投机、王侯的土木与融资企划为取向的资本主义的代表。整体而言，在必要的保留条件下，两者的对立可以定式化为：犹太人的资本主义是投机性的**贱民**资本主义，而清教徒的资本主义则是市民的劳动组织。

注⑮：

在荷兰，卡尔文派的伦理渗入实际生活的程度相对较低，禁欲的精神也松缓，早在17世纪初时已是如此（1608年逃亡到荷兰的英国公理派信徒对当地不太遵守安息日一事大感不快），而在腓特烈·亨利[3]的总督时代则更甚；再者，荷兰清教的扩张力一般而言也较英国小。凡此种种，肇因十分复杂，此处无法深论。其实部分原因在于政治体制（分立主义的城市与州省同盟）与相当微弱的军事力量（独立战争主要就靠阿姆斯特丹的**金钱**和佣兵军队来遂行。英国的布道者援引荷兰军队的情形来说明巴别塔的语言混乱[4]）。以此，宗教战争的重担大部分都推给他人，但也因此而丧失了部分的政治**权力**。相反的，克伦威尔的军队则自觉为**国民**军——尽管有些是强迫来的。（当然，更具特征性的是，正是**此**一军队采行废除兵役**义务**的纲领——因为人应该只在良心认可为善的事上为神的光荣而战，而不是为了君主一时的念头而战。依德国传统观念看来"不道德的"英国军队制度，在**历史**渊源上自有其非常"道德的"动机，并且是一种不败之军的要求。直到王政复辟后，这军队才转而为王室利益服务。）荷兰的国民军，大战争时期乃卡尔文派的担纲者，只不

③ 腓特烈·亨利(Frederick Henry, 1584—1647)，父亲为荷兰开国元首沈默的威廉(William the Silent)，荷兰共和国第三任总督(1625—1647)，继承其兄莫里斯·拿骚(Maurice of Nassau)继续进行脱离西班牙的独立战争。为奥兰治(Orange)王室建立了总督的世袭权。——译注

④ 巴别塔(Tower of Babel)，详见《圣经·创世记》11:1—9。——译注

过历经多尔德宗教会议半个世代之后，在哈尔斯(Hals)的画作里就看不出什么“禁欲的”表情。宗教会议一再对他们的生活样式提出抗议。荷兰的“Deftigkeit”观念——荷兰文的 deftig 字义与英文的 noble 相近似——是市民—理性的“正直”与城市新贵的身份意识的混合体。荷兰教会里的教堂座席至今都还依阶级序列来安排，显示出其教会制度的贵族主义性格。沿袭中古市镇的城市经济阻碍了工业的发展。工业繁荣几乎全都仰赖亡命至此处者，因此荣景多半只是昙花一现。虽然如此，卡尔文派与虔敬派的入世禁欲，在荷兰仍发挥其影响力，作用的方向与他国无异(就下面马上要提到的“禁欲的强制节约”的意义而言亦是如此，如本章注⑯引普林斯特的话所证实的)。纯文学在卡尔文派的荷兰几乎消失殆尽，绝非偶然(参见 Busken-Huet, *Het Land van Rembrandt*, 以及罗伯的德文译本)。如“禁欲的强制节约”所呈现的荷兰宗教意识的意义，直到 18 世纪都还跃然于例如哈勒(Albertus Haller)笔下。关于荷兰的文艺论及其题材独树一格的特性，参见例如收录于 *Oud Holland* (1891)里的休更斯(Constantine Huyghens)的自传性记述(写于 1629—1631 年)。(前面提及的 Groen van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864, 对我们的问题并未提供任何紧要讯息。)美国的新尼德兰殖民地，就社会层面而言，是个由“patroon”——预支资金的商人——进行半封建支配的地方，所以不同于新英格兰，很难劝服“小老百姓”迁居到那儿。

附录 5

教派注释

注㉕：

例举一些德国不甚知名的古老文献为证：洗礼派历史纲要在 Vedder，*A Short History of the Baptists*（2nd ed.，London，1897）。关于 Hanserd Knollys 的是 Cultross，*Hanserd Knollys*，vol. II of the Baptist Manuals edited by P. Gould（London，1891）。有关再洗礼派的历史，E. B. Bax，*Rise and Fall of the Anabaptists*（New York，1902）。关于 Smyth，Henry M. Dexter，*The True Story of John Smyth，the Se-Baptist，as told by himself and his contemporaries*（Boston，1881）。Hanserd Knollys Society 的重要出版品（printed for the Society by J. Hadden，Castle Street，Finsbury，1846—1854）已引用。进一步的官方文件在 *The Baptist Church Manual* by J. Newton Brown，D. D.（Philadelphia，American Baptist Publishing

Society, 30 S. Arch Street)。关于教友派的资料,除了前面已引用的 Sharpless 的作品外,A. C. Applegarith, *The Quakers in Pennsylvania*, ser. X, vol. VIII, IX of the Johns Hopkins University Studies in History and Political Science; G. Lorimer, *Baptists in History* (New York, 1902); J. A. Seiss, *Baptist System Examined* (Lutheran Publication Society, 1902)。关于新英格兰(除了道尔),The Massachusetts Historical Collections; 以及 Weeden, *Economic and Social History of New England, 1620－1789*, 2 vols; Daniel W. Howe, *The Puritan Republic* (Indianapolis, The Bowen-Merrill Company)。关于昔日长老派的"契约"思想的展开及其教会纪律及其与官方教会的关系,另一方面与公理派及诸宗派的关系,参见 Burrage, *The Church Convenant Idea* (1904); *The Early English Dissenters* (1912); W. M. Macphail, *The Presbyterian Church* (1918); J. Brown, *The English Puritans* (1910); Usher, *The Presbyterian Movement, 1584－1589* (Com. Soc., 1905)当中的重要记录。此处仅列举对**我们**来说与重要问题相关且极为暂定性的文献[①]。

注㉛:

诸教派自由意志说的原则乃是循着纯粹教会(ecclesia pura)的要求而在逻辑上推衍出来的,而对于拒斥教派原则的改革派(卡尔文派)教会而言,此一原则有其问题性存在,对此,近代的**克伊波**在教义上特别清楚地呈现出来,尤其是最终的纲领文章:*Separatie en doleantie*(Amsterdam, 1890)。在他看来,这个问题是由于非天主教的基督教界里缺乏无误的教义**官方**所致,于此,他所设定的前提是:

① 以上提到的各教派,详见附录 7。——译注

可见的教会的“肉体”不可能是昔日改革派教会所谓的“基督的肉体”，而必然是有必要因应时空而加以分割的存在，而且也必然留存着人类的缺点。可见的教会只是通过信者的**意志行为**并基于基督所授予他们的权能而形成的，因此教会的权利既非基于基督本身，也非基于教师，而单止基于虔信的教团（在这点上，克伊波承自沃特）。通过教团真正基于自由意志的聚会——这倒也是**信仰上的义务**——方才产生出较大的共同体。根据罗马的原则，凡是身为教会成员，这事本身即意味着自己也是其居住地教团的成员，然而这样的原则是应加以拒斥的。洗礼只是让人成为消极的“不完全成员”，而未授予任何权利。并非洗礼，而是“信仰的告白与主动意志的告白”（belijdenis en stipulatie）才让人在正当的意味上成为积极的教团成员。成为教团成员（并且仅此一端）等同于服膺教会的纪律（这点同样是与沃特牟合）。教会法处理的是**人类**所创造出来的**可见的**教会的规则——尽管与神的秩序相连接，但并不代表神的秩序本身（cf. Voët，*Politica ecclesiastica*，Vol. I，p. 1 and 11）。所有这些都是独立派对于改革派教会的纯正教会法所做的变革（一如瑞可特别精彩的描述），意味着新人入会时，**教团**即**平信徒**的积极参与。整体教团的这种协同参与，在新英格兰首先也是布朗独立派的纲领，他们在与主张“统治长老”的教会支配且成功挺进的“詹森主义的”方向[②]一再不断的斗争当中，仍固持此一纲领。理所当然的，唯有“再生者”才能被接受加入（根据拜里，“四十人里不过一人”）。同样的，在19世纪，苏格兰独立派的教会理论也要求特殊的新人加入决议（Sack，前引书）。不过，克伊波的教会理论本身当然**不是**“公理派的”。克伊波认为，个别的教团在信仰上有义务要加入整体教会并属于整体教会，而此一义务之消除，以及“分离”（separatie）的义务之

② 詹森主义，详见附录12。——译注

出现——因为一个地方只能有一个正当的教会——是唯有当“抗议”(doleantie)即试图通过积极的抗议(Protest)与消极的阻挠来改良堕落的整体教会(doleeren=protestieren,是17世纪即已出现的术语),已竭尽一切手段终归徒劳而不得不诉诸武力之时。如此一来,建立独立的组织当然就是义务,因为教会里已无“臣民”,而由信者本身来执掌神所授予的官职。革命可能是对神的义务(Kuyper, *Het conflict gekommen*, 1886, S. 30—31)。克伊波(如同沃特)也采取古老独立派的立场:唯有获准参加圣餐式者才是教会的完全成员,并且唯有他们能够在洗礼中为其子女承担保证。就精神上的观点而言,信者是指内在皈依者,就正当性的观点而言,信者唯其为获准参加圣餐式者。

注㉝:

克伊波的根本前提同样是:未将不信者排除在外以保持圣餐式的洁净乃是罪恶的(*Het dreigend Conflict*, 1886, S. 41;参见 1. Kor. 11, 26, 27, 29; I. Tim. 5, 22; Apoc. 18, 4)。与拉巴迪派(Labadisten,激进的虔敬派)相反,他认为教会从未就“在神前”的恩宠状态做出裁决。获不获准参与圣餐式端只取决于信仰与品行。16、17世纪荷兰的诸教会会议记录充满了关于准许参加圣餐式的前提条件的讨论。诸如:举凡没有组织性的教团存在之处,亦即没有长老与执事来管束不适切者不得参与圣餐式之处,就没有圣餐式的提供(Südholl. Syn. v. 1574);凡生活明显不检点者均不得参与(Synode von Rotterdam 1575;参加许可是由教团长老而不只是由牧师片面来决定,而举发此种对不检点者疑议的,几乎总是教团——通常是针对牧师的宽松处置,例如赖兹玛所举的案例,II, S. 231);关于一个娶了再洗礼派信徒为妻的人是否能获准参与圣餐式的问题(Syn. zu Leiden 1619, Art. 114);关于“放贷者”(伦巴底人)的仆役

是否可以获准参与的问题(Prov. Syn. zu Deventer 1595, Art. 24);关于"破产者"(Syn. v. Alkmaar 1599, Art. 11, das. Von 1605, Art. 28)以及达成强制和议者(Nordholl. Syn. v. Enkhuizen 1618, Grav. Class. Amstel. Nr. 16)是否得以获准参加的问题。关于后面这个问题,如果宗教法庭(Konsisto-rium)判定财产目录充足,且其中供给债务人及其家族衣食所用的保留份为妥当,那么答案是肯定的,如果再加上**债权人**声明满意强制和议,且债务人做出罪的告白,那么就更加肯定获准参与了。关于"放贷者"之不获许可,则如前述。关于夫妻不合时将其配偶排除在外,参见赖兹玛,III, S. 91。获准参加圣餐式之前,有必要与诉讼对手达成和解;要是争执不断持续下去,就得回避圣餐式;在诽谤罪诉讼中败诉且已提出上诉者,则给予有条件的许可。以上这些,参见赖兹玛,III, S. 176。有没有价值参与圣餐式的考核若未能得出令人满意的结果就要被排除于圣餐式之外,这原则最初应该是由卡尔文实行于萨尔斯堡的法国移民教团里(不过那时考核者是**灵魂司牧者**,而非教团)。根据卡尔文纯正的教说(*Institutio Christ. Rel.*, IV, cap. 12, S. 4),破门律正确说来原本只适用于为神所弃的人(所引出处称破门律为**神的**判决的宣告),然而同处也将破门视同为"向善"的手段。美国现在,至少在大都会的洗礼派里,正式的破门已相当罕见,实际上是以"除名"来取代,亦即不声不响地径自把名字从名簿上削除。在诸教派与独立派里,**平信徒**总是教会纪律的典型担纲者,然而原本的卡尔文派—长老派的教会纪律则明明白白有计划地致力于国家与教会的支配。至少,1584年英国长老教会的《纲领》(参见本章注㉙)就已招揽为数等同于圣职者的俗人长老加入职班和教会治理机关的上层官署里。

不过,长老与教团的相互关系时而会做出各式各样的调整。就像1645年(长老派的)长期国会将排除于圣餐式之外的决定权交到(俗人)长老的手里,而新英格兰于1647年的《剑桥纲领》里也做出同

样的规定。然而苏格兰的独立派直到 19 世纪中期通常都还是将生活行为不检的通报交付委员会,然后整体教团再根据委员会的报告来做出排除的决议,这是相对应于所有个别教团成员要负连带责任的较为严格的观点。这也与上面提过的布朗派于 1603 年向国王詹姆斯一世提出的信条完全一致(Dexter, op. cit., S. 308),然而"詹森主义者"则认为(被选举出来的)长老的最高主权是符合《圣经》所记的,而且长老即使违反教团的决议也能祭出破门律(这是埃斯沃兹[3]分离的契机)。关于英国早期长老派的相应情况,见本章注㉕所列的文献,以及注㉙所引皮尔森(A. F. Scott Pearson)的学位论文。

注㊳:

William A. Shaw, *A History of the English Church during the Civil Wars and under the Commonwealth 1640 — 1660*, London 1900, Vol. II, pp. 152—165; Samuel R. Gardiner, *History of the Commonwealth and Protectrate*, Vol. III, p. 231.

注㊽:

教会纪律在路德派地区特别是德国境内,要不是显然不发达,就是早早全然崩溃。在这样的周遭氛围影响下,以及各处皆有但于德国威力更甚的国家权力的嫉妒心——针对自律的教权制势力的竞争所生的嫉妒,使得教会纪律即使在德国的改革派教会里,除了丘立希—克利夫(Jülich-Cleve)与其他莱茵地区之外,也少有作用力。教会纪律的痕迹直到 19 世纪还是找得到:法耳次地区(Pfalz)最后一次的破门律行于 1855 年,尽管在这儿 1563 年的教会规则早就被人用实际上是国家主权至上主义的方式加以运作。只有门诺

③ 埃斯沃兹(Henry Ainsworth, 1571—1622?),英国的非国教徒神学家,属于分离派,为逃避迫害而移居荷兰,殁于阿姆斯特丹。——译注

派以及后来的虔敬派创造出有效的纪律手段与风纪组织。对门诺派成员而言，“可见的教会”**唯独**存在于教会纪律行之有效之处，并且因恶行与异教婚而被处以破门律，乃是此种纪律自当行之的部分。莱茵斯堡（Rynsburger）的会众派[④]什么教义也没有，所重视的唯独“品行”而已。休格诺派的教会纪律本身是非常严格的，然而时而总是一再地瘫痪掉，那是因为无可避免地要顾虑到政治上不可或缺的贵族。在英国，清教的教会纪律的支持者尤其见于市民的资本主义的中产阶级，譬如说在伦敦市。该市并不畏惧教士的支配，但有意使教会纪律成为大众教化的一种手段。工匠阶层也相当支持教会纪律。贵族与农民当然相对较不支持。**政治**权力则是教会纪律的敌对者，在英国因此也包括国会在内。然而，在此等问题上，扮演**首要**角色的，并非“阶级利益”，而是，只要一瞥任何文件即可得知，宗教的利害关心以及政治的利害关怀与信念。新英格兰的教会纪律以及欧洲的纯正清教的教会纪律之严苛，是众所周知的。克伦威尔的将领与军事委员会里，亦即克伦威尔用以推行教会纪律的左右手，一再出现这样的提案，要将所有“怠惰者、放荡者以及亵渎神的人”全都**流放**。在卫理公会那儿，允许将试炼期里行为不检的新生径行除名，至于完全成员则待委员会的调查之后再予除名。**休格诺派**（事实上长久以来即作为一个“教派”而存在）的教会纪律见之于教会会议议事录里对于商品造假与买卖不诚实的取缔：6. Synode（Avert. Gén. XIV）；奢侈取缔令所在多有；蓄奴与奴隶买卖是**许可的**：27. Synode；对于国库的要求，态度相当宽松（国库乃是暴君）：6. Synode, cas de conc. Déc. XIV；高利贷：同前 XV（cf. 2. Synode Gen. 17; 11. Syn. Gen. 42）。16世纪末时，英国早期的长老派在官方文书里被指称为“纪律执行者”（Pearson，见前引书）。

---

④ 会众派（Kollegianten），1619年于多尔德会议后从荷兰的改革派教会分离出来的一派，属于洗礼派的一支。——译注

附录 6

路德派　基督新教　清教主义　贝札　卡尔文　梅兰希顿　卡尔文派　埃克　预定论　马丁·路德

路德派(Lutheranism，亦称信义宗)

以马丁·路德的宗教原则建立的基督教会分支，起于宗教改革运动之初。路德派教会通常自称“福音的”(Evangelical)，以别于“改革派的”(Reformed，特指卡尔文派)。路德派运动经大半个德国散布到斯堪的纳维亚半岛，在那里成为法定教会。定居于新荷兰和新瑞典(德拉瓦河畔)的移民把路德派带到新大陆，并在 18、19 世纪散布到美国中西部各州。其信条包含在路德的教义问答和《奥古斯堡信仰告白》中。路德的教义强调单因信仰而获救赎(因信称义)，以及《圣经》为教会权威的优越性。路德派是非天主教和非东正教的

基督教派中，年代最久、人数最多的一支。它在地理分布上曾特别集中于北欧、西欧和德国人与斯堪的纳维亚人所居住的国家。在瑞士、北海沿岸的低地国与苏格兰这些以卡尔文新教为主的国家中，它的势力较弱，在以安立甘派（Anglican Communion，圣公会）为主的大英帝国与大英国协中也居次要地位。

基督新教（Protestantism）

简称新教，或者从英文 Protestantism 一词意译为更正教，是与天主教、东正教并列，为基督教的三大派别之一。基督新教是 16 世纪宗教改革运动中脱离天主教而形成的新宗派，或其中不断分化出来的教派的统称。也称作抗议宗或更正宗，词源来自德文的 Protestanten。原指 1529 年神圣罗马帝国举行的帝国议会中的少数反对派，该派诸侯对于会议通过支持天主教压制宗教改革运动的决议提出了严正的抗议，后即以其泛称宗教改革各新教派。

宗教改革的背景：客观因素上如政教的冲突，俗世君主对罗马教会的控制愈来愈无法接受，遂或明或暗地支持改革运动。英国的亨利八世干脆就自己另起炉灶。社会经济上如新兴城市阶级的出现。这些都为宗教改革提供了足够的动力。不过，我们此处想着重叙述一下**赎罪券与剩余功德论**的问题。马丁·路德发动宗教改革的直接导火线就是因此而来，且此后新教教理发展的一个重要方向也是由于抨击此一教义而来。根据罗马教会的说法，人虽然软弱无力，但可以借自己的善行弥补恶迹。如果人靠上帝的恩宠竭力行善，上帝就会赐给他更多的恩宠，使他做出真正的功德（例如圣徒）。这样，人死时所积累的功德就有可能足以赎罪而有余，圣徒的这种**剩余功德**积累起来，形成功德库，可以由教宗从其中提取一部分转让给功德亏损的人（类似中国佛教徒“功德回向”的概念）。受惠者

则要向教会捐输——购买赎罪券。这是罗马教会常用的筹款办法。教会史上例如发动十字军东征、兴建大教堂、开办医院甚至造桥都以这种方法筹集资金。

三大教派的出现：中世纪后期天主教内部的若干改革派，如波希米亚的胡斯派、英格兰的威克利夫派（Wycliffites）或罗拉德派（Lollard）以及意大利萨伏那洛拉派（Girolamo Savonarola），即是针对这些弊端而来，他们都可视为新教的先驱。1520 年代，马丁·路德针对上述问题提出更全面也更为彻底的批判。他所发起的改革迅速席卷了整个日耳曼地区，最后则形成了路德派。几乎同时，新教也兴起于瑞士，领导人先是兹文利（Huldrych Zwingli）等人，后是卡尔文，他们的教义从瑞士传到低地国家和苏格兰，通常称为卡尔文派或改革派。英格兰则由国王亨利八世领导，在坎特伯里大主教克兰默（Thomas Cranmer）等人的配合下成立了圣公会，由英王担任教会首脑。经过 16、17 世纪一连串的宗教战争后，根据随之而签订的合约，如 1555 年的奥古斯堡和约与 1648 年的西伐利亚和约确立的教随国定原则，形成了新教在欧洲的布局：路德派分布日耳曼以及北欧诸国；卡尔文派为德国、瑞士、荷兰以及苏格兰；圣公会主要在英格兰。新教各派的版图至此大致底定。

教义：虽然新教各派所坚持的信仰内容有相当差距（否则就不必分门立派），然而他们仍有一些共同坚持的教义，这也是新教与天主教最重大的歧见所在（圣公会不在此列，在教义与制度上他们或许离天主教还更近些，主要坚持的只是不受罗马教会的控制）。这些共同坚持的理念如下：

因信称义（得救）：信徒得救的关键与任何善行无关，只在乎信。最初的新教领袖认为，他们与天主教的分歧在于：他们相信人是凭着信心蒙恩得以称义。如果根据天主教义的思考，信徒就得经常担心自己是否已有足够的善功蒙救（善功得救），是否可得上帝的代表

(教会)喜爱;而新教的教义则使人可以坦然无惧地站在上帝面前,一方面摆脱对罪、死亡与魔鬼的恐怖,另一方面也摆脱由于相信自己得救完全或基本上是由于自己有功德而产生的骄傲与故步自封——即所谓“被造物的神化”。

万人祭司论与教会的管理:根据中世纪教会的圣礼体系和教阶体系,神职人员实际上一手控制上帝与人类之间的一切关系。新教的因信称义说推翻了这种体系,新教的领导人宣称,信徒人人都有权传播上帝救赎之道,并分享上帝救恩。新教反对神职人员阶层的特权,强调“一切信徒都有司牧的职权”,即所谓“万人祭司论”(universal priesthood)。

同时受到影响的则是教会的管理制度。天主教实行的是一条鞭式的中央集权管理制度(主教制),从教宗到各地主教都是首长制的管辖。新教中的圣公会与路德派基本上也保留了**主教制**(或类似的精神)。然而卡尔文派则根据《圣经》中所载的先例实行**长老制**(由各分堂选出长老,代表该堂出席会议)。其他各派如再洗礼派、教友派、卫理公会等激进派则认为,必须由各地信徒自行管理教会(**公理制**,又称**会众制**),他们认为,天主教会已彻底背离正道,无法挽救,必须恢复原始的、新约时代的基督教。

圣礼:即天主教所称的圣事。新教和天主教的圣礼观很不同,天主教的七大圣礼(洗礼,坚信礼,圣餐礼,告解礼,圣职礼,婚礼,临终膏油礼)中,新教只承认洗礼和圣餐礼两者为圣礼。圣餐礼之所以被视为圣礼中极其重要的仪式,是因为根据《新约圣经》中《马太福音》第26章26—29节记载,耶稣在最后晚餐中说过:“你们拿去吃吧!这是我的身体。你们都由其中喝吧!因为这是我的血,新约的血,为大众倾流,以赦免罪过。我告诉你们:从今以后,我不再喝这葡萄汁了,直到在我父的国里那一天,与你们同喝新酒。”

政教关系:虽然路德提出过“两个国度”的学说,可能是最彻底

的政教分离论。这种学说可以概括为:“上帝的福音统治教会,上帝的律法统治世俗社会。”然而路德派实际上尽量与政府保持密切联系。在德国和斯堪的那维亚各国,路德派都是国教。圣公会毋庸说自然是与国家密切结合的,至今英国君主仍然是英国国教会的最高领导。卡尔文个人的主张虽倾向教会与政府的合一,从而形成神权统治,然而由于他对教派内部民主的坚持,却使得在他影响下的其他各个教派都主张政教分离。当然这也是因为原先神权政治的理想既然无法达成,只好退而求其次,要求政府不要来干预宗教。不过这个理念却在无意中促成了宗教自由的实现。

《圣经》至上:天主教和东正教除《圣经》之外,也承认教会的传统为权威:例如教宗的谕旨、大公会议的决议、早期教父的言论。新教则只接受《圣经》为最高权威。

信仰告白:新教各派经常举行会议以制订信仰告白或信纲,其中包括 1530 年路德派的《奥古斯堡信仰告白》,1566 年改革派的《第二赫尔维蒂信仰告白》(*Second Helvetic Confession*)和 1646 年的《西敏寺信仰告白》等。信仰告白对于这些教派而言,其性质有点类似现代立宪国家的宪法。

清教主义(Puritanism)

从 16 世纪中叶到 17 世纪英国圣公会内部的改革运动。清教徒一词大约始于 1560 年代,源于拉丁文的 Purus,意为清洁。

1534 年,英格兰国王亨利八世宣布英国圣公会与天主教分离,圣公会在教义上虽然具有某些新教特点,但在组织制度、崇拜礼仪等方面仍保留着不少天主教旧制。因此,信奉卡尔文主义的清教徒要求进一步改革。他们认为《圣经》才是唯一最高权威,任何教会或个人都不能成为传统权威的解释者和维护者。他们主张清除圣公

会中残存的天主教旧制，以苏格兰、日内瓦、苏黎世、法兰克福等新教教会为楷模，建立长老制教会。清教徒与圣公会之间激烈的争论和冲突，从伊丽莎白一世时一直持续至詹姆斯一世时期。

清教徒中以布朗(Robert Browne)为代表的激进派(又称分离派或独立派)提倡共和政体，坚持政教分离，主张用长老制改组国教会，摈弃一切形式的偶像崇拜，简化崇拜仪式，让更多的信徒管理教会，允许地方教会有较大独立性。1620 年，首批清教徒乘“五月花”号在北美登陆。1630 年后，清教徒向北美大批移民，并在当地建立清教徒式教会。清教遂成为殖民初期北美最主要的宗教信仰。

冲突在查理一世统治期间(1625－1549)达到早高潮，结果则是清教革命的爆发(1642)。革命最后以查理一世被送上断头台(1649)、克伦威尔建立共和政体告一段落。而在此期间，国会也聚集了各地清教徒代表召开西敏寺宗教会议(1643－1648)，并公布《西敏寺信仰告白》。此一信仰告白成为日后清教徒各教派(长老派、洗礼派、教友派等)的一个信仰基础。

1660 年查理二世复辟，国会通过《信奉国教法》，清教徒又遭到迫害。一直要等到 1688 年“光荣革命”，威廉和玛丽由荷兰入主英国。1689 年，国会通过《宽容法》，宗教自由的问题终获解决。

清教的影响：就宗教伦理而言，清教徒的道德观与天主教、犹太教或其他标榜《圣经》教诲的教派没有什么区别，但是清教徒更加认真地遵守十诫和其他戒律。在政治上，清教徒自居为上帝的选民，这本会导致选民专制；然而，选民本身是互相平等的，在新英格兰的圣徒统治中，至少圣徒之间有民主。后来真伪圣徒难辨，于是参政权逐渐扩大，圣徒的民主变成了社会的民主。清教徒担心人人会犯罪，从而认为世上一切权力必须受到限制。美国宪法中关于制约与平衡的条款即来自清教主义的这种影响。最后，清教徒为了抵制罪恶，把家庭和教会都办成修身学校，培养重视私德和对社会负责的

个人，这就使民主宪政得以落实。

贝札（Theodore Beza，1519—1605）

法国新教神学家，卡尔文追随者。1535—1539 年在奥尔良学习法律，后在巴黎做律师。1548 年到日内瓦会见卡尔文，当时卡尔文正对瑞士的政治和教育制度进行改革，贝札钦服之余接受了卡尔文的宗教改革理念。一年后贝札任洛桑大学教授。其后数年他巡回欧洲各地宣传新教思想，1558 年返回日内瓦。

1559 年与卡尔文合作创办日内瓦学院，并任首任院长，该学院即日后的日内瓦大学，为卡尔文派的教育中心。1564 年卡尔文死，贝札继承他的职位，任日内瓦教会首席牧师终生。他的大量著作，对改革派神学的发展影响甚大。有些研究者甚至认为：日后所谓的卡尔文主义根本就不是卡尔文所创，而是贝札所创的。此外，贝札还曾接受卡尔文的委托，在 1544 年接手马利特（Clement Marot，1497—1544）未完成的工作，将大卫《诗篇》剩下的一百首译成法文（1562），并定名为《日内瓦韵文诗篇集》（*Genevan Psalter*）。这本诗集，风靡全欧，大受新教徒欢迎，是基督教圣诗史上极其重要的工程，英国圣诗之发展受此影响匪浅。赞美诗第九首《向主欢呼》（《诗篇》第 134 篇）是《日内瓦韵文诗篇》中最著名的一首。

卡尔文（John Calvin，1509—1564）

法国新教神学家，16 世纪欧洲宗教改革运动的主要人物。卡尔文在巴黎大学攻读宗教，并在奥尔良、布尔日研习法律。1531 年回到巴黎，开始研究《圣经》，隶属于强调“恩宠”而非“行为”以得救赎的运动。宗教迫害迫使他迁居瑞士巴塞尔，在那里写下《基督教原

理》(1536)。成为新教领袖之一后,他到日内瓦协助建立该城的新教教会。1538年被该城的教父们驱逐出境,被迫移居史特拉斯堡。1541年日内瓦议会按照他的"宗教仪式"施行教会仪式,包括强制实施性道德和废止天主教"迷信",他才回到日内瓦。1555年卡尔文在日内瓦成功建立了神权政治,他在那里担任牧师和日内瓦学院的院长,撰写布道词、圣经评论和信件,这些文献构成卡尔文派教义的基础。卡尔文的影响不仅在法国、德国、苏格兰、荷兰和匈牙利的新教教会中历久不衰,在英格兰教会中亦复如此。在那里,卡尔文至少在与国教分离的清教徒中间长期受到高度尊重。英格兰教会成立自己的长老会或公理会,它们把卡尔文思想带到北美。直至今天,这些教会仍把卡尔文崇奉为它们的创始人。后来,卡尔文神学为洗礼派各主要团体所广泛接受。

作为一个不断卷入政治旋涡的人物,卡尔文当然也有其严酷的一面。尽管主张教会民主,神职人员也都是经由选举产生,但对非本派的教徒镇压也相当残酷,例如1553年,他就曾将当时被视为异端神学家的塞尔维特(Michael Servetus)用火刑烧死。这个事件导致他遭受相当的批评,法国神学家卡斯特利奥(Sebastian Castellio,1515—1563)在《论异端》(*Concerning Heretics*,1554)一书中即强调:"当塞尔维特以理性和文字战斗时,他只应被理性和文字反击。"

梅兰希顿(Philipp Melanchthon,1497—1560)

路德教派《奥古斯堡信仰告白》的作者、宗教改革家、神学家和教育家。路德宗教观的辩护者。1521年出版了《教义要点》(*Loci communes*),最先有系统地讨论福音派教义。1528年,梅兰希顿出版了《考察者指导纲领》(*Unterricht der Visitatoren*),除了一项福音派教义声明外,书中尚包括一份小学教育大纲。萨克森把这份大纲制

定成法律，首创真正的新教公立学校制度。梅兰希顿的教育计划在德意志广泛被采行。他本人所著的教科书和训练的老师实际上改革了德意志的整个教育制度。他协助创办耶拿和马堡(Marburg)等大学，还改革了其他包括威登堡、莱比锡、海德堡等大学。他的努力为他赢得“德意志教师”的美名。

卡尔文派(Calvinism)

基督新教中由卡尔文所提倡和发展的一派神学。该词也指一些由追随者所发展的卡尔文教义，还可以指来自卡尔文和追随者作品中的教条和实践，这些后来成为改革派和长老派的主要特点。16世纪马丁·路德发动宗教改革，很快传遍欧洲各地，各国政府逐渐不能容忍异端，宗教迫害开始，难民亦随之涌入日内瓦。卡尔文欢迎他们，把他们中的许多人培养成牧师，然后把他们送回本国传播福音，并与他们通信，提出意见，加以支持。这样，日内瓦成为国际运动的中心和其他地区教会的榜样。苏格兰卡尔文派领袖诺克斯(John Knox)把日内瓦描写为“自使徒时期以来世界上最完美的基督学校”，而卡尔文的理念自然也随之传布各方。在16、17世纪，卡尔文派是日内瓦神权政府和清教的新英格兰的根基，并强烈影响了苏格兰的长老教会。

卡尔文派的教义和路德派基本相似，也承认人因信仰基督而蒙恩称义，卡尔文派的主要特点是选举长老监督教务，长老负责聘任牧师，再由牧师和不具圣职的长老集体管理教会。卡尔文派认为任何人都不得享有无限权力，并且认为教派人士可以参加政治活动，使世俗更加接近上帝的旨意。所以卡尔文派掌权的国家，一般教徒更重视经济、民主制度和公众教育，但多数人专政的情况也更严厉。卡尔文派注重宣讲教义，仪式都用当地语言，这使得卡尔文派比较

容易在当地生根。

除了**因信称义**外，卡尔文派教义的另一个核心是**上帝预定论**，主张上帝仅对选民施予恩典并给予救赎，而且是早就预定好的；换言之，不因人的作为而有任何改变。这个信仰在1619年荷兰多尔德会议(Synod of Dort)上得到进一步的巩固。会议清楚地说明预定论的各种必然结果，并以其为基本教义——即被合为“郁金香”(Tulip)一字的五个基本论点。由于各地方的新教教会代表出席了这个会议，使得此一教义对许多新教教派产生重大影响。参见附录8“多尔德信条”。

埃克(Johann Eck，1486—1543)

德意志天主教神学家，宗教改革时期天主教的主要辩护者，马丁·路德的对手。原名迈尔(Johann Maier)，早年以故乡地名埃克(Egg或Eck)为别名，遂以此行。他在1508年成为司祭，1510年获神学博士学位，同年任因戈尔施塔特(Ingolstädter)大学神学教授。虽然身为天主教神职人员，埃克早年却也有不顾天主教义而为投资取息者辩护的记录。埃克原与路德颇有交往，但在1517年路德发表《九十五条论纲》后，友情遂告结束。1518年埃克发表小册子，斥路德的著作为胡斯派异端。在著名的1519年莱比锡辩论会上，埃克舌战路德及其门徒卡尔施塔特(Andreas Karlstadt)，论题包括人的自由意志、罗马教廷的至高地位和教会会议的永无谬误。此后多年，在对抗宗教改革运动的辩论里，埃克都是天主教会的主要捍卫者。埃克著作甚多，*Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525)一书，系针对路德以及其他新教论者的答辩。此书成为埃克著作中发行量最大者，到1600年已用不同语言印行91版，是16世纪最著名的天主教辩论手册。埃克亦曾仿效

路德翻译《圣经》的德文版(1537),以供德语系天主教徒使用,然而其结果却大大令人失望。

预定论(predestination, 预选说)

谓凡得救之人都早已为上帝所预先选定。基督教此一教义的最根本渊源来自使徒保罗的一段话:"因为他(上帝)预先所知道的人,就预先定下效法他儿子的模样,使他儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来,所召来的人,又称他们为义,所称义的人,又叫他们得荣耀。"(《罗马书》8:29—30)3 世纪时奥古斯丁根据保罗书信中关于原罪和恩宠的论述,结合自己转变信仰的宗教体验,系统地发展成原罪论和恩宠论,用以反对佩拉吉斯主义[①]关于人对善恶选择的自由意志论。奥古斯丁认为,由于亚当的堕落,祸及子孙,把罪带给后代,人类从此失去了向善的能力,在罪恶中不能自拔;只有依靠上帝赐予的恩宠,才能信仰基督,称为义人;他又认为这种恩宠只有上帝预先选定的人才能获得。人类的其余部分,上帝仍让他们处于罪恶之中,遭受正义的惩罚。这就是他的预定论。这种预定论成为日后卡尔文与其他清教所信仰的"正反圣定"的基础,在多尔德(Dort)宗教会议上正式提出。根据这种理论,上帝从亘古已预定拯救什么人和诅咒什么人,根本不考虑他们有无信心、爱心或善行。

---

① 佩拉吉斯主义(Pelagianism),5 世纪由佩拉吉斯(Pelagius, 354—418)等人首倡的基督教异端教义,反对奥古斯丁所主张的原罪以及上帝预选的观念,强调人本性善良(因为是上帝所创造的)以及人的自由意志。简而言之,佩拉吉斯认为人性完全可以控制,因此也就完全得以为一己之救赎负担起责任,洗礼也因此而毫无意义。佩拉吉斯在 418 年受到谴责并处以破门律。431 年,罗马教会再次宣布佩拉吉斯主义为异端。——译注

马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)

德国教士、宗教学者,矿场经营者之子,他攻击天主教各种谬误的《九十五条论纲》掀起了欧洲史上著名的宗教革命。他原先攻读法律和哲学,1505年进入奥古斯丁修道院。两年后任牧师,并在威登堡(Wittenberg)大学继续研究神学,担任圣经神学教授。1510年到罗马旅游,惊见教士腐化的情形,因恐惧宗教报应的正义而苦恼。当他依着信仰想起"称义"——"因为神的义正在这福音上显明出来;这义是本于信,以至于信。如经上所记:义人必因信得生"(《新约·罗马书》1:17)——从而了解到救赎是经由上帝恩典所给予的恩宠时,他的精神危机解决了。他要求天主教会进行改革,抗议赦罪券的贩卖和其他滥权,1517年他把《九十五条论纲》贴在威登堡教堂的门上。1521年路德所谴责的主要对象教宗利奥十世开除了他的教籍,而他在批判声浪中藏匿于瓦特堡。他在那里把《圣经》译为德语,好让一般人能够阅读;长久以来,他活泼的译文被视为德语历史上最伟大的里程碑。后来,路德回到威登堡,1525年娶还俗的修女波拉为妻,成立家庭。虽然他的布道是农民战争(1524—1526)的主要导火线,但他对农民的强烈谴责却导致他们的战败与被屠杀。路德所掀起的宗教改革终止了罗马天主教会在欧洲的独尊地位,并导致了路德派的出现,1530年由梅兰希顿拟定、路德认可的《路德派信仰告白》或《奥古斯堡信仰告白》确定了此一教派的成立。

附录 7

休格诺派	非国教派	长老制	改革派
伊拉斯派	再洗礼派	平均派	独立派
索齐尼派	卫理公会	公理派	教友派
门诺派	洗礼派	虔敬派	共济会
家庭派	阿明尼乌派	基督教科学派	

休格诺派(Huguenot)

16、17 世纪欧洲宗教改革运动中兴起于法国而长期惨遭迫害的新教教派。Huguenot 一字来源说法不一，通常认为来自德文 Eidgenossen，意为"誓约同盟者"。宗教改革运动肇始于德意志(1517)，迅速蔓延到法国，特别是在经济衰退地区和对现存政治制度不满的人们中间。法国新教徒不久即受迫害，逃避迫害的流亡者大量来到斯特拉

斯堡，其中最著名的是卡尔文。他于1534年离开该地前往瑞士巴塞尔，在巴塞尔写成《基督教原理》，该书卷首即以致当时法王法兰西斯一世的信作为序言，为法国宗教改革派申辩。1538年，卡尔文应邀访问斯特拉斯堡，将当地法国信徒组织起来，成立教会。1546年按照斯特拉斯堡教会模式在莫城(Meaux)成立教会，是为法国境内的第一个休格诺派教会。休格诺派成员的数量迅速增多，当宗教战争爆发时(1562)，法国约有新教修会2000多个，教徒达百万人。

自部分贵族改宗新教后，宗教纠纷演变为新教与天主教两派封建贵族争夺政治权力和经济利益的武装冲突。在科利尼领导下，休格诺派跟天主教政府、吉斯家族(House of Guise)之间的冲突，造成了绵延三十余年的宗教战争(1562—1598)。1593年，亨利四世放弃新教，改信天主教，但1598年他颁布了南特敕令(Edict of Nantes)，授予新教徒权利，终结了内战。1620年代内战再起，休格诺派丧失政治势力，继续遭受折磨并被迫改宗。1685年，路易十四世废除南特敕令；接下来数年，超过四十万名的新教徒离开法国，移居英格兰、普鲁士、荷兰和美洲。他们中间许多人是从事工商业的城市居民，这些人的出走可能使得法国元气大伤，以至于在日后的产业革命中受挫。

非国教派(Nonconformist)

英王亨利八世在位时期(1509—1547)，因为婚姻和王位继承问题与罗马教廷决裂，遂建立独立的英国圣公会，并于1534年宣布英格兰国王为圣公会首脑。圣公会自此成为英国国教。17世纪清教徒运动兴起，终于演成内战(1642—1651)以及共和政体(1649—1660)的建立。共和政府镇压圣公会，1660年王室复辟，圣公会恢复国家教会的地位。非国教派即指17世纪以后出现的新教教派如洗礼派、长老会、教友派，等等。在苏格兰，国教是长老教会，因此其他

教会包括圣公会都属于非国教派。

长老制(Presbyterian)

长老制,或称代议制、议会制,是一个以议会形式管理区会的制度。议会内的成员由各分堂选出长老,代表该堂出席会议。顾名思义,长老会就是采用长老制的教会。16 世纪宗教改革运动中由瑞士和莱茵区的宗教改革家创始,世界各地改革派和长老派教会略加改动而采用。长老制的根据如下:依据卡尔文关于教会行政的理论,教会的唯一首脑是基督,在基督之下教友一律平等,故教牧工作是全教会的工作,由众多工作人员分担。执掌职务的人一律由他们所代表的教友推举。在全体教友中具有代表性的职司人员、牧师和长老组成堂议会,对教会实行管理和指导。其次,在基督教初期(亦即使徒与福音书时代),各地教会基本上是由当地教徒推举出来的“长老”或“监督”来负责管理的。《使徒行传》20:28,保罗对以弗所教会的长老说:“圣灵立你们做全群的监督,你们就当为自己谨慎,也为全群谨慎,牧养神的教会,就是他用自己血所买来的。”长老是如何产生的,圣经并无明文规定,只有担任长老的条件,在《提摩太前书》3:6—7 里,保罗倒是对提摩太提过:“初入教的不可作监督,恐怕他自高自大,就落在魔鬼所受的刑罚里。监督也必须在教外有好名声,恐怕被人毁谤,落在魔鬼的网罗里。”长老似乎是众人推举产生的。其实当时的罗马教会远尚未取得日后独尊的权位,实际上也不可能指派各地的主教或长老。

改革派(Reformed church,又译归正宗)

新教主要宗派之一,以卡尔文的宗教思想为依据,亦称卡尔文派。原先在 16 世纪宗教革命后,凡参加宗教改革运动的各教会都使

用改革派或福音派(Evangelical),以区别于"未改革的"的天主教会。后来,这些教会在圣餐问题上发生争论(1529年后),在教会管理体制、教义上逐渐产生分歧。为了区别,路德的追随者遂专用"路德派"(Lutheran),而改革派一词则用来指卡尔文派各教会(一度也包括圣公会)。后来,不列颠列群岛上的卡尔文派教会大多采用长老派(Presbyterian)这个名称,改革派则专指欧陆卡尔文派各教会。

伊拉斯派(Erastian)

此名由伊拉斯都(Erastus, 1524—1583)而来。伊拉斯派把教会视为一种社团,乃是依照国家所订的规章建立。教会的职员,仅为教师或传道人,除非得到地方长官的委托,否则无权过问教会的管理。换言之,治理教会乃国家之事务。教友的处罚(包括开除),概为国家权限。教会法定的职员,仅可由政府委任,加以执行。这种理论被英格兰、苏格兰与德国的基督教会所接受。然而此一理论与耶稣基督为教会元首的基本原则抵触,因此争议自然无法避免。

再洗礼派(Anabaptist)

16世纪欧洲宗教改革运动中的激进派,该派最突出的特点在于主张唯成年受洗(baptism)方为有效。他们遵循瑞士宗教改革家兹文利的说法(不过最后还是和兹文利闹翻而被迫害),认为婴儿不应受到罪的惩罚,只有到了能够区别善恶之后才可以行使自由意志、告解悔改而接受洗礼。再洗礼派主张政教分离,反对基督教徒以武力维持社会秩序或从事正义战争,拒绝发表非宗教性的誓愿。成千上万的再洗礼派信徒因坚持自己的信仰而被迫害。再洗礼派运动后来有几个分支:一个是胡特尔派(Hutterite),虽经多次迫害,现今

仍然存在，主要分布地区在加拿大和美国西部。其次，以霍夫曼(Melchior Hofmann)为代表的霍夫曼派，流传于德意志西北部和荷兰。1534 年霍夫曼部分门徒曾在德意志闵斯特(Münster)建立乌托邦式公社，等候末日来临。闵斯特于 1535 年被德意志军队攻占，再洗礼派受到血腥镇压。另一个是门诺派(Mennonite)，这是荷兰和德国北部信奉和平主义的再洗礼派信徒，于 1536 年在门诺西蒙(Menno Simons)的领导下成立的，详见“门诺派”。

平均派(the Levelers)

英国清教内战时期的一个激进党派，平均派之名是这项运动的敌人所取的，他们指控平均派企图“将所有人的生活都降至一个最低而统一的水平”。平均派的群众基础主要是伦敦市支持国会的下层市民。他们要求真正主权应移转至下议院(排除国王与贵族)，男子均有投票权，重新分配席位，以及每年或两年的国会会期(使这个立法机构真正具有代表性)政府应地方分权。他们提出一项符合小资产者利益的经济改革计划，主张法律之前完全平等，废止贸易垄断，重新开放政府封闭的土地分配给无地者，保障有登记的土地所有权，不得征兵(强迫入伍服役)，大幅改革法律，要求不纳什一教区税，宗教信仰、言论与组织的完全自由。平均派曾经得到清教徒新军的部分参与，然而他们最终并未能获得当时真正掌控军队的实力人物克伦威尔的支持。因为，克伦威尔本人是属于由资产家、商人等所组成并主张共和制的独立派。有组织的平均派运动以 1649 年克伦威尔武力的全面镇压告一段落。

独立派(Independent，亦称分离派[Separatist])

16、17 世纪要求脱离圣公会，主张仅由真正信奉基督的人组成

独立地方教会的英格兰基督徒,他们后来通称公理派(Congregationalists)。1649—1660年克伦威尔共和政府时期,独立派在英格兰政治影响甚大,历经镇压而不衰,逐渐成为除圣公会外最重要的教派。独立派一批信徒于1608年迁往荷兰,其中又有一些人于1620年移居今美国马萨诸塞州普里茅斯,即是第一批清教主义移民。

索齐尼派(Socinian)

16世纪基督教理性主义派别,该派坚持意大利出生的在俗神学家索齐尼(Faustus Socinus,1539—1604)的思想。该派的教义大致如下:承认耶稣体现上帝,但耶稣仅仅是人,他虽具有神的职能但并无神性;肉体死亡时灵魂也就死亡,只有坚持遵从耶稣诫命的人灵魂可以复活。该派也主张政教分离。索齐尼派后来以波兰的拉科夫(Racow)为中心,曾兴盛一时。1658年波兰议会勒令索齐尼信徒遵奉天主教教义,否则即驱逐出境或处死。随后大批索齐尼信徒逃往外国,主要是荷兰、德意志和英格兰,而索齐尼派则绝迹于波兰。索齐尼派的一些小教团在英格兰等地一直生存到19世纪。

卫理公会(Methodist)

音译美以美会,又称循道会等。18世纪卫斯理(John Wesley,1703—1791)所开创的宗教运动。1738年,卫斯理在一次宗教体验后,确信自己已得救赎,遂展开布道(当时他是英国国教圣公会的牧师),并在圣公会内成立了一个分支。卫斯理并不希望他的信徒脱离圣公会,然而经多年的摩擦,这些人在1795年(也就是他死后四年)与英国圣公会正式决裂。卫理公会加强了教会管理体制,结合高度中央集权与有效率的地方机构和吸收平信徒参加布道,在新兴

的工业地区取得重大成功。

1784 年，卫理公会传入美国。由于组织严密与新的布道方式，使得卫理公会成为美国新教中一支生气勃勃的力量，也是美国影响力最大的教派之一。英美卫理公会人士都热衷于国外传教事业，遂使卫理公会成为一个普世的宗教运动。

卫理公会的教义与一般新教教派大同小异，例如：强调信仰的核心在于个人和上帝的关系；礼拜仪式从简；教牧人员与平信徒都参加教会的礼拜和教会的管理。比较特别的是，信徒对卫斯理的忠诚，以及（基本上）对卡尔文主义的排斥。

公理派（Congregationalism）

16 世纪末、17 世纪初兴起于英格兰新教教会的一个基督教运动，强调各个教堂有不从属于任何人间权威而决定自己事务的权利和义务。坚持这种教会管理原则的即被称为公理主义或公理派。公理制教会的起源通常可追溯到 1581 年，即布朗（Robert Browne）在诺维奇（Norwich）成立的第一个自由教会，主张教会应由真正基督徒组成，并由信徒自行治理。布朗不单认为教会应该用公理制，即会众治理教会，更宣扬完全分离的理论；他认为各地方的堂会都应该是独立的，不受外来势力的干预。还有，每个教会的崇拜应该用最简单的仪式；在任命传道人一事上，教会不应太注重他的学历，却应注重是不是有圣灵能力的人。公理制的管理方式后来为许多新教教派所采用，例如教友派、洗礼派等。

教友派（Society of Friends）

又称为贵格会（Quaker）或公谊会，17 世纪中叶由乔治·福克斯

(George Fox, 1624—1691)创立的一个基督教教派,是一个强烈反对制度宗教的新教教派:一方面,它憎恨教会的一切仪式、传统、权威,否认圣礼的价值;另一方面,它强调个人心中的灵性,视之为信仰的最高权威,强烈批评卡尔文教派的悲观、消极态度。教义是以"内在之光"为其中心论点。换言之,人只有在通过圣灵而被赋予"内在基督"、"来到此世照耀一切人身上的内在之光"后,才能体悟圣经的真理,属于虔敬主义的一派。由于祈祷时使虔敬的身体颤抖,而战兢、发抖在英文是 quaker,中文意译为"震颤者",音译贵格会,故称为"Quaker"。1682 年,英国政治家威廉潘(William Penn, 1644—1718)率领大批教友派人士移居北美宾夕法尼亚州,并依其宗教及政治理想组织殖民地团体,实际掌握该州政权,而教友派也自此成为美国重要教派之一。

门诺派(Mennonite)

再洗礼派的一支。再洗礼派自 1525 年成立后,逐渐走上激进路线,因此遭到各国政府以及天主教与基督新教等各方势力的镇压,终于酿成闵斯特事件。闵斯特事件中,再洗礼派遭受惨重打击,几乎一蹶不振,最后在门诺西蒙(Menno Simons, 1496—1561)的领导下,一支温和的再洗礼派在 16 世纪后半期兴起。门诺西蒙原为天主教徒,1524 年在自己家乡菲仕兰被立为天主教神父。他事奉的第一年,便开始怀疑"化质说"的教义。许多事情发生,使他不得不在《圣经》上多下功夫,并研读早期作者和路德等改教领袖的著作。直到 1536 年,他才脱离罗马天主教,加入菲仕兰再洗礼派。他在荷兰及德国各地旅行,每到一处,必将信徒组成教会,借讲道及写作劝勉他们。不久以后,这批信徒就以"门诺派"取代了"再洗礼派"。他们最大的贡献,是强调政教分离。1663 年他们首次移民北美洲。1870 年

代，许多俄罗斯门诺派信徒因丧失兵役豁免权而移民美国。如今，在全世界许多地方都能找到门诺派信徒，尤其是在南北美洲。他们崇尚简朴的生活，许多教徒拒绝宣誓及服兵役。

洗礼派(Baptists)

基督新教教派之一。因反对婴儿受洗，主张只对理解受洗意义的信徒施洗，洗礼采用全身浸入水中，不用点水于额方式，故名。17 世纪初，曾受再洗礼派影响的英国牧师史密斯(John Smyth，？—1620)创立施行浸礼的小团体。有人将其视作洗礼派的起源，也有人将其渊源追溯到 16 世纪的再洗礼派和中世纪一些主张类似仪式的派别。在 17 世纪英国清教徒运动中，流亡荷兰的分离派清教徒在史密斯领导下，于 1609 年根据自己对《新约》教会理论的了解，组成洗礼教会，后并入再洗礼派残存成员所组织的门诺会。1612 年，反对合并者在赫尔韦斯(Thomas Helwys)带领下另组洗礼教会，因信奉阿明尼乌派(Arminianism)，相信救恩普及，即基督乃为普遍救赎人类而死，故称普救洗礼派(General Baptists)。1638 年，部分非分离派清教徒另组洗礼教会，因信奉卡尔文主义，认为基督只为特选之人(预定得救之人)而死，故称特选洗礼派(Particular Baptists)。两派都认为教会是仅由信徒组成的自治团体，应按新约教会模式进行管理。普救派信徒后多转入教友派，洗礼派的主要传统则为特选派所沿袭。

1639 年，威廉斯(Roger Williams)在美国普罗维登斯(Providence)创立第一个洗礼教会。1641—1648 年间，克拉克(John Clarke)在纽波特创立的特选洗礼派教会在各地相继建立。美国独立后，各地洗礼派联合会纷纷建立，特别是在农村和西部的印第安人、黑人和移民中发展迅速，成为南部各州最大的宗教团体。美国

黑人在奴隶制废除后也自组教会，现有约一千万人，占美国黑人教徒总人数的 66%以上，1960 年代著名的黑人民权领袖金（Martin Luther King, Jr.）即为此派信徒。目前洗礼派为美国教徒最多的新教宗派。

洗礼派多数教会的特点为：(1)在一切信仰与实践问题上，最高权威是基督与《圣经》，坚持教会与国家分离；(2)只对信徒施洗；(3)教会由信徒，即有信仰和体验的人组成，反对教阶制和教区制；(4)在教会生活中，所有基督徒一律平等，因为每一个基督徒都是圣徒，在教会事务上都有权力。在教会组织原则上，洗礼派采用公理制，由会众代表组成的各级联合会均无权控制地方教会，只负责办理共同关心的传教、教育和慈善事务。

虔敬派（Pietism）

三十年战争（1618—1648）后，日耳曼正式成为一个新教的国家。然而，教会始终没有脱离与政权的关系，教会中的神职人员，在安排下形同政府的公职，从而造成灵性上的低落。而马丁·路德重视个人与神主观经验的理念，逐渐被梅兰希顿教条式的信仰所取代。17 世纪在德国新教内部兴起的虔敬主义，就是针对此一现象而出现的宗教思潮。他们注重个人信仰和内心虔修，反对宗教的制度化和理论化，在德国和北欧地区有着广泛而持久的影响。虔敬主义起源于路德派牧师史宾纳（Phili PSpener，1635—1705）所组织的"虔敬会"，即定期举办教徒聚会，进行灵修阅读活动和精神交流。其后继者为法兰克（A. H. Francke，1663—1727），由于他形成以哈勒大学为中心的宗教运动。其后，钦岑朵夫（N. L. v. Zinzendorf，1700—1760）成立教团，使此一运动成为当时非常重要的宗教潮流。

共济会(Freemasonry)

世界上最大的秘密团体。Freemason 意指“自由的石工匠”,本为 12 世纪左右英国的石工、泥水匠为了保守他们的特殊技术起见,奉施洗约翰为守护者而组成的社团。近代的共济会就是由一些这样的分会演变而来的。18 世纪时,共济会有了急速发展,欧洲各地及美洲都产生新的组织,许多知识分子成了它的会员。普鲁士从腓特烈大帝开始的诸君以及法国百科全书派的人士也都加入,成为近代自由主义、世界大同主义及自然神论的大本营。天主教会视之为危险之物,自教宗克里蒙十二世对它发出破门律(1738)以来,即遭到历代教宗激烈的攻击与迫害。共济会常被误认是基督教组织,但其实也带有许多宗教色彩,其纲领强调道德、慈善以及遵守当地法律。会员必须是相信上帝的存在并坚信灵魂不灭说的成年男子。然而事实上,一些分会歧视犹太人、天主教徒和有色人种,因而受到指责。大部分共济会分会将成员划为三个主要等级:学徒、师兄弟及师傅。

家庭派(Familist, Familia Caritatis)

又称“爱的家庭”(Family of Love),起源于荷兰的基督教派。由 16 世纪荷兰商人尼克莱斯(Hendrik Niclaes,1501—1580)首创,1540—1560 年主要在东菲仕兰(East Friesland)一带活动。尼克莱斯最主要的作品是 *An Introduction to the Holy Understanding of the Glasse of Righteousness*(1575 英译)。在《天国的喜讯》(*Evangelium regni*, 英译 *A Joyfull Message of the Kingdom*, 1574)一文里号召不分宗教、种族,团结起来参加爱的家庭,带有相当浓厚神秘主

义的色彩。该派信徒以英格兰最多，直到 18 世纪尚有少量信徒。

阿明尼乌派(Arminianism)

基督教新兴教派。兴起于 17 世纪初，以开明观点反对卡尔文的预定论，认为上帝的威权与人的自由意志互不矛盾。该派因荷兰莱顿(Leiden)大学改革派神学家阿明尼乌(Jacobus Arminius, 1560—1609)而得名。阿明尼乌派的具体观点如下：(1)承认自由意志或人的能力(卡尔文派则是，人的完全无能或全然败坏)；(2)有条件的拣选(卡尔文派则是，无条件的拣选)；(3)普世救赎(卡尔文派则是，特选救赎)；(4)圣灵可以被抗拒(卡尔文派则是，有效——不可抗拒——的恩典)；(5)从恩典中堕落(卡尔文派则是，圣徒蒙保守)。总而言之，在阿明尼乌派，是人而不是神，决定谁是救恩礼物的接受者；卡尔文派则反之。阿明尼乌派在 1618—1619 年的多尔德(Dort)宗教会议上受到谴责，并一度受到迫害。1630 年在法律上获得容忍，最终在 1795 年得到荷兰官方的承认。阿明尼乌派对于近代荷兰及欧洲的神学影响颇巨，同时也影响到英国的卫理公会。参见附录 8“多尔德信条”。

基督教科学派(Christian Science)

1879 年爱迪(Mary Baker Eddy, 1821—1910)在美国创立的教派，以《科学和健康以及领会〈圣经〉的秘诀》(*Science and Health with Key to the Scriptures*, 1875)一书阐明该派学说，并得到许多信徒。此一教派以其广受争议的精神疗法而闻名于世。此外，著名的国际性报纸《基督教科学箴言报》(*The Christian Science Monitor*)就是由此一教会发行的。

附录 8

萨伏依宣言　西敏寺信仰告白　游艺条例　多尔德信条　教会法　奥古斯堡信仰告白　西敏寺会议　汉撒诺理斯信仰告白

萨伏依宣言(Savoy Declaration)

1658年英国基督教公理派(Congregationalists)的信仰纲要。由在伦敦萨伏依宫举行的萨伏依会议制订。《宣言》在教义方面与清教徒的《西敏寺信仰告白》(1646)大同小异,有关教会行政体制的条文则主张各地方教会自主。《萨伏依宣言》的出现标示着英国公理派的正式成立。

西敏寺信仰告白(Westminster Confession)

英语民族基督教长老派的信仰纲要。由西敏寺会议制订(1646

年 12 月),送长期国会审议后于 1648 年 6 月通过。1647 年被苏格兰长老教会采纳,后来亦被美国和英格兰的长老教会稍加修改而采用,采用这份信仰告白的还有一部分公理派和洗礼派。1660 年英国王政复辟,主教制行政重新确立,这份信仰告白遂在英格兰丧失法定文件的地位。此一信仰告白是卡尔文神学、清教信仰及《圣经》融合的结晶,共有三十三章,其特色有下列几点:(1)文中论述的次序为《圣经》、上帝、世人、基督、拯救、教会及末世,成为现代教义神学分段的先驱;(2)开宗第一章的《圣经》论,华菲德(B. B. Warfield)称之为基督教中最完美的《圣经》论告白;(3)预定论在此信条中展现成熟的风貌,平衡地教导了神的主权与人的自由;(4)着重《圣约》神学,以此解释在历史中神与人的关系;(5)确认清教徒所强调的得救的确知。

游艺条例(Book of Sports)

或称《游艺诏》(Declaration of Sports),英格兰国王詹姆斯一世专为兰开夏发布的诏令,其目的在解决清教徒与大都信奉天主教的乡绅之间就星期日娱乐问题所发生的争执(清教徒坚持星期日除了上教堂与休息外,不允许有任何娱乐活动)。根据这个诏令,人民可以跳舞、射箭、跳远、撑竿跳、举行五朔节游艺活动、饮圣灵降临节圣酒、跳莫里斯舞(morris dance)、树立五朔节花柱或进行其他游艺活动,但不得在星期日斗熊、斗牛、表演滑稽剧或打保龄球。1618 年詹姆斯命令英格兰一切神职人员都必须在教堂宣读这份诏令,但由于清教徒强烈反对,此项命令撤销。1633 年查理一世重新命令贯彻这份诏令,但他在内战中被推翻,清教派关于圣日不许进行游艺活动的主张再次得以贯彻。直到 1660 年查理二世复辟后,清教徒势力衰弱,局面才有所改变。

多尔德信条(Dordrecht Canouns)

荷兰基督教改革派于 1618—1619 年在多尔德雷希特(Dordrecht)举行一次国际性宗教会议(Synod of Dort),目的在于解决阿明尼乌派(Arminianism)所引起的争论。这次会议的最后结论是:谴责阿明尼乌主义,并通过被称为《多尔德信条》的卡尔文教义的五项基本论点:(1)完全无能力(Total inability)或全然败坏(Total depravity):人类由于亚当的堕落而无法以自己的能力作任何灵性上的善事;(2)无条件拣选(Unconditional election):上帝对于罪人拣选是无条件的,换言之,不受人的信心或作为所影响;(3)特选救赎(Limited atonement):基督钉十字架只是为那些预先蒙选之人,不是为世上所有的人;(4)不可抗拒的恩典(Irresistible grace):人类不可能拒绝上帝的救恩;(5)圣徒蒙保守(Perseverence of the saints):已经得到的救恩不会再次丧失。五个论点开头的字母合起来恰为"郁金香"(Tulip)一字。

教会法(canon law)

在某些基督教会中(天主教、东正教、东方教会的独立教会及英国国教),由合法的教会权威为管理整个教会或其一部分所制定的法律汇编。但在法学著作中则通常专指中世纪罗马天主教的法律。西欧中世纪时,天主教会在经济、政治与思想上据有支配性的地位,教会虽与世俗政权经常发生权力之争,但又互相配合,以维护统治。教会法就是在这一形势下,以基督教神学为思想基础,吸收了罗马法原则而形成的。它既适用于教会事务,也适用于许多世俗事务,是西欧中世纪的一种重要法律。天主教教士格拉提安努斯(Gratia-

nus，1090—1159)于 1140 年编纂成《格拉提安努斯教令》，成为各地法庭采用教会法以及各大学研究和讲授教会法的主要依据，奠定了教会法发展成独立法律体系的基础。13、14 世纪，罗马教廷又进行了几次教会法编纂工作。教皇葛列格里十三世(1572—1585 在位)将《格拉提安努斯教令》及其后的几部教令集合编成一部新教令集，定名为《教会法大全》。这部教会法一直沿用至 1917 年，才为《天主教会法典》所取代。

奥古斯堡信仰告白(Augsburg Confession)

基督教路德派的基本信仰纲要。1530 年神圣罗马帝国皇帝查理五世在奥古斯堡召开宗教会议，希望能解决境内基督教改革派与罗马天主教廷的争执，以团结力量对抗土耳其人的入侵。此一信仰纲要以德文和拉丁文两种文本于同年六月由信奉路德派的七个邦和两个自由市呈交给帝国皇帝查理五世。主要执笔人是宗教改革家梅兰希顿(Philipp Melanchthon)，他根据路德派早期各项信仰声明写成，目的在为路德派辩护，并用神圣罗马帝国境内天主教徒所能接受的语言申明教义理论。《奥古斯堡信仰告白》共二十八条，前二十一条阐明路德派的教义，后七条指出前几个世纪西方教会的种种缺失。原来这是为了要与罗马天主教做个和解，希望他们接受，但罗马天主教看完后毫无改革之意，竟发表《驳奥古斯堡信仰告白》，使得和解破裂。而梅兰希顿再起草《奥古斯堡信仰告白的辩护》反驳，于是改教者与罗马天主教正式分裂。

西敏寺会议(Westminster Assembly)

自伊丽莎白女王一世以来，英国圣公会成为主教制，就是由女

王直接委任主教治理地方教会,并在公共崇拜中遗留许多天主教的礼仪,此举引起许多改革的新教徒的不满,这群忠于改革的人就是当时的清教徒。1643 年,查理一世当政之时(1625—1649),当时国会的议员以清教徒居多,他们期盼以清教徒改革原则重整英国国教,于是长期国会在西敏寺大教堂召开了一个会议,与会人士有一百二十一位牧师,三十位议院的议员,及八位列席的苏格兰代表。对于教会应采取的管理体制,人人看法不同,而以赞成长老制者居多;在神学的立场上,大家则一致认同卡尔文的观点,否定阿明尼乌派及罗马天主教。这次会议制订大小《西敏寺教义问答》、《西敏寺信仰告白》和《礼拜规定》。1660 年英国政府重新规定教会必须实行主教制,清教徒受到镇压,但是西敏寺会议所制订的这些文献仍普遍为世界各地长老派教会所采用。

汉撒诺理斯信仰告白(Hanserd Knollys Confession)

英国特选洗礼派(Particular Baptists)的信仰告白之一。英国特选洗礼派于 1644 年发表了第一个信仰告白。这个告白强调穿着适当衣服之人的洗礼、并从神的拣选、特殊的救赎、人意志的堕落和圣徒坚守等条目,将特选洗礼派与普救洗礼派(General Baptists)区分开来。它被称为《伦敦信仰告白》(London Confession),并于 1651 年重新修订。

1648 年,《西敏寺信仰告白》公布。1677 年,特选洗礼派也采取了《西敏寺信仰告白》作为他们新告白的基础。他们修改了有关教会、圣礼和民事长官(部分跟从《萨伏依宣言》)的条款,而且略略修改和加长一些章节,以《第二伦敦信仰告白》(The Second London Confession)发表,声明是由"伦敦和英国众教会长老和弟兄们(他们是用受洗表明信仰的)在一个残酷的迫害时期出版的"。

清教被迫害时期结束后不久，此告白便于1689年为聚集在伦敦的特选洗礼派教会的代表所采纳和肯定，并且成为特选洗礼派遵守的信条。韦伯此处所说的《汉撒诺理斯信仰告白》指的应该就是这个信仰告白。汉撒诺理斯（Hanserd Knollys，1599？—1691），是当时洗礼派重要领导人之一。不过，Hanserd在其他文献里皆作Hansard，不知何者为是？

在美国，著名的《费城信仰告白》（*Philadelphia Confession*）便是起源于上述1689年的信仰告白。费城洗礼派协会（Philadelphia Baptist Association）早于1724年即正式地肯定他们对此一信仰告白的坚持。之后，在1742年，协会加入两个条款作了些微修改，并重印告白（印刷者是富兰克林），在美国被称为《费城信仰告白》。

韦伯此处所说的教义，见之于信仰告白的第三章《神的旨意》：

> 三、按照神的旨意，为了彰显神的荣耀，有些人和天使被选定因着耶稣基督得永生，以致他荣耀的恩典得着赞美。其余者遗留在他们的罪行中，被公平定罪，以致他荣耀的审判得着赞美。
>
> 四、神如此选定和预定的这些天使和人，都是经过个别地又不可变地计划；而且他们的数目是确定无疑的，既不可增，又不可减。

附录 9

巴克斯特　闵采尔　兹文利　韩廷顿夫人
威克利夫　诺克斯　古德温　怀特菲尔德
威廉·潘　拉巴迪　福克斯　卫斯理
巴克莱　胡克　埃斯特公爵夫人
史文克费尔德

巴克斯特(Richard Baxter,1615—1691)

英格兰清教徒领袖、神学家。曾任圣公会牧师,但不到两年就与清教徒联合反对圣公会的主教制,成为一个温和派的非国教主义者,且终身如此,虽然他也一直被外界视为长老派教徒。1641—1660 年担任基德明斯特(Kidderminster)教会牧师十九年,成绩卓著,使这个手工纺织业城市发展成一个模范教区。最重要的是,不

管长老派、主教派还是独立派的信徒他皆一视同仁，将他们团结成为一个社群。他主张限制君权，在清教徒内战期间力主实行温和的改良。起初在国会军中任随军牧师，克伦威尔曾邀请他到新模范军担任牧师，为他所拒，虽然后来他也感到后悔未能借此机会发挥对军队及克伦威尔的影响力。1660年参与英王查理二世的复辟活动。王政复辟后，他力促当局对不信国教的温和派宽容处理。为了这种观点遭受迫害长达二十多年，1685年时被囚禁十八个月。1688年光荣革命后，詹姆斯二世逊位，威廉与玛丽继位后颁布《宗教宽容法》，从此他才完全获得自由。他著作甚多，最为人所熟知者无疑是韦伯最常引用的《圣徒的永恒安息》与《基督徒的指南》。

闵采尔(Thomas Müntzer，1490—1525)

马丁·路德的学生与支持者，宗教改革运动的激进派领袖，领导1525年的日耳曼农民战争的重要领袖之一，对近代欧洲的宗教和社会都有重大影响。闵采尔神学中革命的一面在于，他认为地上反基督的政府终究要被战胜，而这种转变要由平民按照上帝的旨意去完成。农民战争虽曾成功一时，然而1525年5月15日一役，农民军败于优势的诸侯军，闵采尔被捕，在米尔豪森被杀害。

兹文利(Huldrych Zwingli，1484—1531，亦译慈运理)

瑞士神学家，近代欧洲宗教改革运动肇始者之一，卡尔文的先行者。兹文利在维也纳和巴塞尔接受教育，深受人文主义影响。他反对天主教传统、赎罪券和教会仪式等，原本深受马丁·路德影响，后来自成一派。在婴儿洗礼上，兹文利曾与再洗礼派创始者试图废除婴儿受洗的传统，但后因现实政治的考量，兹文利与再洗礼派分

道扬镳，并反过来镇压他们。1529 年在马堡(Marburg)与马丁·路德举行会议，双方企图协调在宗教改革思想上的分歧。兹文利反对马丁·路德在信徒聚会中保留如唱诗、圣餐等仪式；此外，马丁·路德认为在圣餐礼仪式中，基督的确是亲自降临。而兹文利则认为圣餐礼只是一种象征性的纪念仪式。会议至终无法在圣餐礼问题上取得共识，结果联盟不果。1531 年，在第二次卡佩尔战役中，兹文利任苏黎世军队的随军牧师，死于卡佩尔附近的战场。

韩廷顿夫人(Selina Hastings, Countess of Huntingdon, 1707—1791)

18 世纪英格兰基督教复兴运动的中心人物，卫理公会内卡尔文主义的支派韩廷顿夫人团契的创立人。1739 年加入卫理公会。布道家怀特菲尔德(George Whitefield)是她的私人牧师，经常被邀到宅中讲道，并接受资助在北美洲佐治亚殖民地兴办孤儿院。她虔信圣公会，也资助其他教派获得布道人员，曾出资兴建培训福音派教牧人员的学校。

威克利夫(John Wycliffe, 1330—1384)

英格兰神学家、哲学家、宗教改革者。1372 年获神学博士学位。1374 年受英王委派与教宗代表就英国国教的神职任免权问题进行谈判，未达成协议，从此致力于抨击教宗的权力。威克利夫主张各国教会应隶属于本国国王，教宗无权向国王征收赋税，并建议国王没收教会土地，建立摆脱教廷控制的民族教会。他否认教士有赦罪权，要求简化教会礼仪。因此，他遭到教宗葛列格里十一世的谴责与通缉，但获牛津大学的师生及伦敦市民支持，并得英王的保护。

1379年他开始有系统地批判罗马天主教，主要抨击变体论，即认为圣餐礼上所用的饼和酒果真变为耶稣的肉和血的教义。1381年英王与教会共同镇压农民起义，威克利夫被迫隐居写作，参与《圣经》英译的工作。他主张《圣经》的权威高于教会，教徒应服从基督而非教会。他的追随者被称为罗拉德派。1384年死，三十年后其作品被教会销毁，遗骸被焚烧扬灰。他的著作对后来的宗教改革者如胡斯、马丁·路德等人皆有重大影响。

诺克斯(John Knox,1514—1572)

苏格兰宗教改革领袖，苏格兰长老教会的创始人。1540年任司铎。他后来加入新教，1547年被法国天主教徒逮捕，在囚船服苦役。1549年由于英国人干涉，诺克斯才获释，往后四年在英格兰传教，影响了英国圣公会的发展。信奉天主教的玛丽一世继承英国王位后，他逃往欧陆。1554年在法兰克福和日内瓦任牧师，在此期间深受卡尔文影响。1559年返回苏格兰。1560年在英军支持下，苏格兰完全由新教徒掌握。苏格兰议会举行会议，讨论宗教问题。由诺克斯和另外三人共同写成《苏格兰教会信仰告白》，这份文件在措词上遵循卡尔文教义而较为温和，同时比较着重圣礼；它经过议会讨论，定为国教纲领，长老派教会自此出现。1561年，天主教徒的苏格兰女王玛丽登场，与诺克斯展开一场剧烈的斗争，玛丽虽于1567年退位，但天主教与长老派的斗争却持续有百年之久，直到1689年英格兰的威廉和玛丽登位，苏格兰的长老制才确立了下来。

古德温(Thomas Goodwin，1600—1680)

英国清教徒教士。1632—1634年任剑桥三一教堂牧师，1639年

逃往荷兰以避免大主教劳德(William Laud)的迫害,长期国会召开后(1640)才回到英国。自1649年,即克伦威尔共和的第一年,至九年后护国时期结束,任牛津大学马格达伦(Magdalen)学院院长,参与审讯异端教牧人员。自1656年起即担任克伦威尔的私人牧师。1658年参与起草公理派的信仰告白《萨伏依宣言》(Savoy Declaration)。他的作品为五卷的布道词与其他著作,出版于1682—1704年间,至少曾再版了47次。

怀特菲尔德(George Whitefield, 1714—1770)

英国圣公会传教士。在牛津大学与卫斯理兄弟结为挚友,1738年应邀与他们一起到美国佐治亚殖民地传教。其后他在北美与欧洲等地巡回布道。他在北美殖民地宗教"大觉醒运动"和早期卫理公会运动中发挥重要作用。

威廉·潘(William Penn, 1644—1718)

英国教友派(Society of Friends)领导人物之一。1681年,威廉·潘因从事政治活动不得意,乃向英王查理二世申请,取得开拓北美宾夕法尼亚州的特许权,被任命为该州总督。威廉·潘成为领主之后,率领大批教友派人士移居宾夕法尼亚州,并依其宗教及政治理想组织殖民地团体,虽然他在宾夕法尼亚州居留的时间前后不到四年,然而18世纪宾夕法尼亚州具有独特的一院制议会和多种文化共存局面,充分体现了威廉·潘一向主张的共和制与宽容不同信仰的原则。宾夕法尼亚(Pennsylvania)一名即为纪念威廉·潘而来,意思是"Penn's Woodland"(潘的树林)。

拉巴迪(Jean de Labadie，1610—1674)

法国神学家。原为天主教徒,后改奉新教,成立虔敬主义的拉巴迪派。先在波尔多耶稣会作见习修士,他曾阅读过卡尔文的《基督教原理》,遂于1650年10月正式声明参加改革派,1657年因非正统信仰而被驱逐,1659年到达日内瓦,后前往阿姆斯特丹另立虔敬派团体。1670年被改革派处以破门律。拉巴迪派的主张是共产共食,因为拉巴迪认为,只有蒙圣灵再生的人才能加入教会和领受圣餐。不过拉巴迪派的人数始终不超过几百,18世纪后不复存在。

福克斯(George Fox，1624—1691)

教友派(公谊会、贵格会)创始人。出身英国农村纺织工人家庭,大概没有受过什么正规教育。福克斯非常憎恨圣公会。他把得自上帝的“内心之光”(灵感)置于教条和《圣经》之上;对于政治制度及经济常规,例如起誓、征兵制度,都持否定态度。他徒步在英国各地传教,建立教团。到了共和政体晚期(1649—1660),教友派宣告成立,当时通称贵格会。在教友派发展的同时,由于福克斯和其追随者不尊重官员、不起誓、不纳什一教区税,因此也不免遭到政府的压制。福克斯等人经常被捕,1649—1673年期间就曾八次入狱。1660年王政复辟后,颁布取缔教友派的立法。迫害时断时续,直到1689年《宗教宽容法》颁布,情况才有改变。此后他游历各地传教,并曾到过北美洲大陆(1671—1673)。参见“教友派”。

卫斯理(John Wesley,1703—1791)

英国宗教家,卫理公会创始人。他与弟弟在牛津大学组织“神

圣团体”，发起学生的宗教运动为起始，而于 35 岁时经验到突如其来的感应，得到救赎的确信。其后旅行各地，展开日盛的救灵运动，颇得下阶层民众响应。由于他们所抱持的生活态度，严格讲求方法地贯彻首尾一致性，世人因而称之为“Methodist”（音译为“美以美”）。后来到美国传教，大获成功。依韦伯的看法，卫理公会乃是相应于欧陆虔敬派的英美对照版。其特色在于两种成分的结合：一方面，它是一种感情性的，又不失为禁欲类型的宗教；另一方面，它对于卡尔文教派禁欲的教义基础，要不漠然相视，否则即加以拒斥。

巴克莱（Robert Barclay，1648—1690）

苏格兰教友派领袖、作家。曾在巴黎求学，1666 年返回苏格兰，加入教友派，以写作方式介绍教友派的信仰并为其辩护。他既反对天主教，又反对英国圣公会等传统新教派别，并提出：教会和《圣经》都不完备，不具有最终权威，它们同圣灵（内在之光）在信徒心灵中的作用比起来，都居于次要地位。由于在英国屡遭迫害，多次入狱，1682 年，与威廉·潘等教友派领袖移居美洲。得到约克公爵支持，他们与另外十位会友获得定居今新泽西州一带的特许。巴氏本人在新泽西任六年名誉州长后回苏格兰。

胡克（Richard Hooker，1554—1600）

英格兰基督教神学家，与克兰默（Thomas Cranmer）同被视为安立甘派神学的创立人。1585 年任伦敦谭普尔（Temple）教堂牧师。天主教会为了在宗教改革运动之后重新出发，1545—1563 年举行特伦特会议。对于这次会议的许多决议，胡克并不同意，但是他赞成

中世纪许多经院哲学家、神学家（如圣托马斯·阿奎那等人），引用他们的学说以证明自己的论点。对于《圣经》、教会、理性三要素孰轻孰重的问题，胡克采取折中的立场。至于宗教与政府的关系，胡克的核心主张是政教合一。

埃斯特公爵夫人（Duchess Renata d'Este，Renée of France，1510—1574）

法王路易十二世的次女，意大利和法国宗教改革史中的重要人物。1528年嫁意大利贵族埃科尔·埃斯特（Ercole d'Este），后者于1534年成为费拉拉公爵。她在费拉拉的府邸成为自由派思想家的聚会地和法国新教徒的避难所。1536年，卡尔文曾亲自拜访她。在卡尔文的影响下，她于1540年停止奉行天主教仪式。1559年夫死，1560年返回法国，住在蒙塔日（Montargis），她使那里成为宣传新教的中心。在法国宗教内战（1562—1598）期间，她的城堡受到女婿吉斯公爵的围攻（1562），她也遭到过天主教军队的袭击。韦伯在本书曾提到："埃斯特公爵夫人致卡尔文的著名信件里谈到，她将对自己的父亲与丈夫抱着'憎恨'之心，如果她最后确信他们是被神舍弃者；这显示，憎恨已转移到人身上，同时也是个例证，证明我们前面所说，个人的内在是如何在预定论的教义下，从基于'自然的'感情所连接起来的共同体的牵绊当中解放出来。"（第一部第二卷第一章注⑯）

史文克费尔德（Kaspar Schwenckfeld von Ossig，1489—1561）

西里西亚贵族、基督教改革家。他所创立的教会现存于美国，

称史文克费尔德教会。受闵采尔与卡尔施塔特(Andreas Karlstadt)的影响转向新教。1524 年因圣餐问题与路德闹翻,返回西里西亚,进一步发展自己的神学理论并设计宗教改革计划。他主张中间路线,要建立介乎天主教和路德教义之间的一种学说。他的信徒形成一个新的教派,不过在日耳曼遭到迫害。他的观念对再洗礼派、英格兰的清教徒以及欧陆的虔敬派运动都有影响。

附录 10

胡斯　胡斯派　钦岑朵夫　史邦根堡

胡斯(Jan Hus,1370—1415)

捷克宗教改革家。他的活动在中世纪和宗教改革之间起了承先启后的作用,是一百年后路德改革运动的先声。他出身波希米亚南部贫寒家庭,在布拉格大学求学,后留校任教。在布拉格大学任教时深受英格兰激进宗教改革家威克利夫(John Wycliffe)的影响。14 世纪末、15 世纪初,罗马教会分裂,胡斯得到波希米亚国王温策拉斯(Wenceslas)的支持,出任布拉格大学校长(1409)。1411 年,教宗若望二十三世为了集资对付教廷其他竞争者,决定发售赎罪券。胡斯激烈抨击这项措施,但国王温策拉斯得利于赎罪券销售,不再支持胡斯。1412 年 10 月他离开布拉格,隐藏在波希米亚南部友人城堡中,两年间积极著述。1414 年教宗若望召集康斯坦茨(Con-

stance)会议,以期结束分裂并平息异端。胡斯于 10 月到达康斯坦茨,被囚于多明尼克修道院地牢。大公会议指定胡斯的敌人组成审判团进行审判,最后宣布胡斯为威克利夫派异端分子,1415 年交付世俗司法机关押往康斯坦茨郊区执行火刑。胡斯的死亡激起波希米亚贵族及其信徒的愤怒,引发连绵数十年的宗教战争。

胡斯派(Hussite)

追随捷克宗教改革家胡斯的基督教徒。此一运动亦反映了当时的社会思潮并促发捷克的民族自觉。胡斯死后,波希米亚许多骑士和贵族正式提出抗议,并表示愿意庇护因宗教信仰而受迫害的人们,胡斯派因之出现。胡斯的教说强调两点:第一是民族性和教会体制,主张成立具有独特风格的波希米亚教会,一般信徒在圣餐礼中可以兼领酒与饼;第二是信仰和道德,主张根据早期教会的传统净化教会,《圣经》是他们最高也是唯一的标准。侧重前者的称饼酒同领派(Calixtines, Utraquists),属于温和派;侧重后者的由于以塔波山区(Tábor)为根据地,称为塔波尔派(Taborites),属于激进派。

1420 年起,罗马教会联合匈牙利国王西吉蒙德(Sigismund)发动征讨胡斯派的十字军,经数年征战始终未能达成目的。1433 年,罗马教会决定让步,同意饼酒同领派的一些仪式,从而取得饼酒同领派的妥协。然而塔波尔派不肯屈服,饼酒同领派于是与罗马教会联合攻击塔波尔派,1434 年在利帕尼(Lipany)战役中击败该派,塔波尔派自此一蹶不振。饼酒同领派则在多年后逐渐为罗马教会所同化,胡斯派的运动遂暂告一段落。

15 世纪中叶,波希米亚在成衣工葛列格里的领导下,又兴起延续胡斯传统的兄弟联盟,亦即摩拉维亚兄弟会的前身。在宗教改革期间,兄弟联盟与路德派和改革派曾有联系,但最后天主教的反改

革运动在波希米亚和摩拉维亚取得胜利。兄弟联盟的残余信徒则于1722年在钦岑朵夫的协助下迁徙定居于德国赫恩胡特(Herrnhut),成立摩拉维亚教会(Moravian Church)。

钦岑朵夫(Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, 1700—1760)

钦岑朵夫伯爵,原名路德维希,宗教改革家和社会改革家、德国虔敬派的重要人物。他的外祖母出身名门,是德国虔敬派神学家史宾纳的好友,对幼年的钦岑朵夫影响甚大。1721年学业完成后继承外祖母的波塞朵夫(Berthelsdorf)庄园。1722年,帮助波希米亚和摩拉维亚逃来的胡斯兄弟联盟的教徒在其庄园赫恩胡特(Herrnhut)建立摩拉维亚派信徒聚居点,以后又陆续建立这种聚居点多处。1727年摩拉维亚教会(Moravian Church)正式诞生。

由于摩拉维亚教会的出现,钦岑朵夫自然受到路德派等正统基督教派的猜忌。1736年,他被萨克森政府流放。此后他周游欧美各地,除了在各处建立摩拉维亚教会外,并曾多次同卫理公会创始人卫斯理(John Wesley)接触。1747年萨克森当局撤销对钦岑朵夫的放逐令,并于两年后承认他所创办的兄弟归一会。

摩拉维亚教会信徒人数不多,但在崇拜、教会体制、宣教事业和神学等方面都对现代基督教有重大影响。

史邦根堡(August Gottlieb Spangenberg,1704—1792)

钦岑朵夫的继承者,德国基督教摩拉维亚兄弟联盟主教,北美摩拉维亚教会的创建者。十三岁成为孤儿,1722年赴耶拿学法律,不久即弃法律而就神学,加入虔敬派。1728年认识钦岑朵夫,并于

两年后亲访赫恩胡特的摩拉维亚聚落，由此建立他与摩拉维亚教会此后亲密的关系。1732 年任哈勒大学神学教师，次年遭驱逐，前往美、英等地传教。1742 年后重返德国工作，就任摩拉维亚兄弟会主教。此后他除了来往欧美从事摩拉维亚教会的建立外，并致力于与德国路德派的联系工作。在他领导下，摩拉维亚兄弟会内部各派争端趋于缓和，而且也一直与路德派保持友好关系。

附录 11

克兰默　法兰克　布朗　施特克尔　普林克伊波　里敕尔　劳德　奥登巴内费尔特

克兰默(Thomas Cranmer,1489—1556)

英王亨利八世与爱德华六世统治时期的坎特伯里大主教,曾支持亨利八世推动宗教改革,使英国脱离罗马教廷的控制。克兰默自1527年起,因在英王亨利八世休弃元配凯瑟琳一事上支持国王,而得亨利八世的宠信。1533年就职坎特伯里大主教。他与托马斯·克伦威尔(Thomas Cromwell)合作,促进英文版《圣经》的出版。这个版本的《圣经》在1540年由克兰默补增序言,故又称为"克兰默圣经"(Cranmer Bible)。它是英国第一本钦定本《圣经》,可以在教会中公开使用。1545年他所编写的《公祷书》(*Books of Common Prayer*),规范了英国国教圣公会的礼拜仪式达数世纪之久,对英文

的发展亦有重大影响。1553 年爱德华六世卒,玛丽一世登基,玛丽一世是个虔敬的天主教徒,而她的母亲凯瑟琳正好就是被亨利八世无情离弃者,反宗教改革就此展开,克兰默于 1553 年被控叛国,1556 年被处以火刑。

法兰克(Sebastian Franck,1499—1542)

德国基督教领袖、宗教改革家、神学家。原为天主教副司祭,后加入路德派,成为该派布道家。以后数年由于不满路德派教义、各派的教条主义和关于成立有组织的教会的主张,遂于 1529 年移居当时宗教比较自由的斯特拉斯堡(Strasbourg),结识新教神秘主义者史文克费尔德(Kaspar Schwenckfeld),是个较他更激烈反对教条主义者。在斯特拉斯堡不久,法兰克即因所持观点而一度入狱,后被行政当局逐出,到德国埃斯林根(Esslingen)靠制肥皂为生。1533 年又移居乌尔姆(Ulm)从事印刷业。1538 年发表《金约柜》(*Die goldene Arche*),极力反对教条主义,声称除《十诫》和《使徒信经》外,再无教义可言,皆可置之不理。他认为《圣经》词句矛盾重重,不能使人了解其永恒真谛,教义争论毫无意义,马丁·路德曾轻蔑地诋毁他为魔鬼的代言人。他一辈子不断遭受迫害,最后颠沛流离客死异乡(瑞士)。然而他始终结合了人文主义者对自由的热情与神秘主义者对宗教心灵的向往,鼓勇对抗这些迫害。在一封公开信里,他还曾劝告友人在处理异端诉讼时,要坚持思想自由的理念。法兰克坚信上帝通过他遗留在每个人心中的神性与各个人交流,因此,任何人为的教会制度都是无用的;神学更不能适当地表达出信者内心深处的"上帝的话语"——因为,"用《圣经》来取代自我启示的圣灵,就像用死的文字来取代活的话语"。

布朗(Robert Browne,1550—1633)

英格兰清教公理会领导人物,抵制圣公会并主张政教分离的自由教会运动的倡导人之一,追随他的人称为布朗派(Brownist)。1581年,布朗在诺维奇(Norwich)成立第一个自由教会,主张教会应由真基督徒组成,并由信徒自行治理。布朗不单认为教会应该用公理制,即会众治理教会,更宣扬完全分离的理论;他认为各地方的堂会都应该是独立的,不受外来势力的干预。还有,每个教会的崇拜应该用最简单的仪式;在任命传道人一事上,教会不应太注重他的学历,却应注重是不是有圣灵能力的人。他曾被捕入狱达32次,1582年被驱逐出境,后来却又返回英格兰归依圣公会。

施特克尔(Adolf Stöcker, 1835—1909)

德国教士、保守派政治人物、改革家。普法战争(1870—1871)期间任随军牧师,后任柏林大教堂的宫廷传教师。曾任两届帝国议会议员(1881—1893、1898—1908),鼓吹保守政治。他所创建的基督教社会党(1878),是德国第一个公开提倡反犹太主义的政党。

普林(William Prynne, 1600—1669)

英格兰清教派小册子作家、律师。从1627年开始就出版小册子攻击国教。大主教劳德将他关入监狱,他则撰写更多的小册子攻击劳德和其他英国国教徒,结果是他的耳朵被割下。1640年获释,1644年普林主持了对劳德的审讯,让他被判处决(1645)。1648年入选国会,由于攻击激进清教徒被遣散,后来又因拒绝缴税入狱(1650—1653)。

后来他不满克伦威尔的共和国，而成为查理二世的支持者。

克伊波(Abraham Kuyper,1837—1920)

荷兰神学家和政治家。身为改革派教会牧师的克伊波，于 1880 年在阿姆斯特丹创设卡尔文派的自由大学。此外，他还在 1879 年创立了反革命党(Anti Revolutionary Party)，并于 1901—1905 年担任首相之职。克伊波属于严格的卡尔文派，反对阿明尼乌派的自由主义。他著述甚丰，其中以在美国的演讲稿《卡尔文主义；六篇基本讲话》(*Lectures on Calvinism*, 1898)最为有名。

里敕尔(Albrecht Ritschl, 1822—1889)

德国路德派神学家，被誉为 19 世纪自由主义神学四位创始人之一，其他三人分别是康德(Immanuel Kant)、黑格尔(Georg Wilhelm Hegel)与施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)。里敕尔曾在哈勒大学学习神学和哲学(1841—1843)，后任教波昂、哥廷根大学。里敕尔在求学时，虽受到康德、黑格尔与施莱尔马赫等人学说影响，但是施莱尔马赫倾向于神秘主义，把宗教的核心看做是在于情感之中，而里敕尔却更为紧密地追随康德，视宗教为道德以及一种去建立上帝之国(一个道德的伦理王国)的个人力量。他将自己的神学称为“价值判断神学”，认为人只有从上帝通过耶稣给人的生活提供“价值”的启示，才能获得宗教知识。没有这种价值判断就没有宗教知识和有效的宗教思想。里敕尔并非不重视对历史事实的考据，只是他认为要用历史考证法判断《圣经》所记各项事实的真伪，而不能像图宾根学派那样在分析基督教早期历史时过分依从黑格尔所提出的命题。里敕尔派的自由主义神学观点，对 19 世纪末 20 世纪初

的新教神学有很大影响。其主要著作除《古代天主教教会的形成》外,还有《基督教关于称义与神人和解的教义》与《虔敬派的历史》等。

劳德(William Laud,1573—1645)

坎特伯里大主教(1633—1645)和查理一世的宗教顾问。他一生全力投入与清教徒的斗争,并强制推行严格的圣公会仪式。他攻击被其视为危险的清教徒布道行为,并将清教徒作家像普林(Prynne)等人截耳并监禁。在他亲密盟友斯特拉佛伯爵温特渥的帮助下,利用他对国王的影响力来左右政府的社会政策,亦即韦伯称为"国家社会主义"的政策。到1637年,反对劳德压制的力量开始兴起,劳德将圣公会的礼拜仪式强迫苏格兰遵行的企图遭到强烈的反对。1640年召开的长期国会,劳德被控叛国罪。1644年普林主持了对他的审讯,并将之处死。

奥登巴内费尔特(Johan van Oldenbarnevelt,1547—1619)

荷兰政治家,在荷兰争取从西班牙独立的运动中曾扮演重要角色,被称为沉默者威廉一世之后的第二个荷兰独立之父。威廉一世死后,他与威廉之子莫里斯合作领导独立运动,最大的成就是在1596年同英法两国缔结了对抗西班牙的三国联盟。最后,在1609年签订的《十二年停战协议》中,使北方七州联盟脱离西班牙统治。

在十二年停战期间,原本潜在的内部矛盾集中在宗教问题上爆发出来。最重要的就是卡尔文派与阿明尼乌派在**预定论**上的冲突。作为领导人物之一,奥登巴内费尔特也加入了新教,但他与其他的

荷兰“摄政者”坚持,尽管是基于卡尔文教派形式的宗教改革,但在其教义中必须保留有充分的自由主义以吸引或满足那些愿意放弃罗马教会的人。按照这些荷兰统治者的说法,这个国家为了争取自由,包括宗教上的自由,曾经反抗西班牙统治者的集权和暴政,他们同样也不愿卡尔文教派染上罗马或西班牙专制的印记。基于这样的原则,奥登巴内费尔特和荷兰大多数有表决权的城市(除了阿姆斯特丹),支持阿明尼乌派反对强大的卡尔文教派的群众。

卡尔文派人士遂要求召开一个“全国性”(即跨州)的宗教会议,这个会议将建立一个卡尔文模式的教会,完全独立于所有世俗的权威,而世俗的权威价值及其统治权都将由此一教会的神职人员来裁定。由于显而易见的原因,在奥登巴内费尔特领导的荷兰各州,认为这种宗教会议太危险而不赞成召开。

由于当时荷兰最主要掌权者莫里斯亲王公开地支持卡尔文派,奥登巴内费尔特与荷兰执政集团不免站到与莫里斯亲王对抗的立场。斗争的结果是莫里斯亲王在 1618 年 8 月 29 日下令逮捕了奥登巴内费尔特和他的一些最亲密的合作者,其中包括了莫里斯亲王非正式的“王储”格劳秀斯(Hugo Grotius),当时的鹿特丹州长,后来闻名于世的国际法之父。

1618 年底,多尔德会议终于在卡尔文派的期待下召开,会中决议谴责阿明尼乌派,并通过了具有卡尔文派严格思想色彩的信条。会议结束后(1619 年 5 月),奥登巴内费尔特在海牙以“破坏国家的宗教和政策”的罪名被斩首。然而,对于荷兰的历史和政治学者而言,此一案件迄今仍为不断困扰着他们的问题。

附录 12

圣依纳爵　西笃会　多纳图派　圣本笃
克吕尼派　圣伯纳　托钵僧团　圣方济
寂静主义　耶稣会　波尔罗亚尔女修道院
詹森主义　邓斯·司各脱　贝居安女修会
伊比奥尼派　阿利乌教派　克雷蒙谕令

圣依纳爵(St. Ignatius of Antioch,40—110)

叙利亚境内安提阿主教、神学家,基督教早期的殉教者,据说是使徒约翰的弟子,也是天主教与东正教皆承认为圣徒的基督徒。他因信奉基督教而在罗马皇帝图拉真(Trajan,53—117)统治期间被逮到罗马处死,途中所写的七封书信是了解 2 世纪初基督教会的重要

资料。被捕以前的事迹无可考，但从这七封书信中可以了解他的为人和他对基督教的影响。他是基督教从犹太人的宗教演化为普世宗教过渡时期的代表性人物，为日后的教理奠定基础。他是最早主张教区单一主教制的早期教父之一。他也被认为是最早使用“公教”(katholikos，catholic，普世的)一词来称呼教会的作者。

西笃会(Cistercian)

又名白衣修士会(White Monks)，或伯纳会(Bernardines)，天主教修会。1098 年二十一个克吕尼修院的修士离开了他们在模列姆(Molesme)的修院来到法国勃艮地地区的西笃(Citeaux)，希望按照严格的圣本笃清规建立一个新的修会。第三代的领导人圣哈定(St. Stephen Harding)是该会的真正组织者和戒规制订者。新戒规要求修士严格修行，禁绝一切封建收入，并规定修士必须从事体力劳动而以之为生活主要内容。不过西笃会之所以能成为欧洲最重要的修会之一，主要还是圣伯纳的功劳，西笃会也因此而有伯纳会的名称。详见“圣伯纳”。

多纳图派(Donatist)

四五世纪时盛行于北非基督教的一派，名称来自其领袖迦太基主教多纳图斯(Donatus)，后来被视为异端。在罗马皇帝戴奥克里先统治时期(284—305)，曾经发动对基督教徒的最后一次大迫害(303—305)，一直到戴奥克里先死后，基督教才得到解放。然而，在迫害期间曾有不少信徒被迫公开放弃信仰；更过分的是，有不少教士乃至主教不但自己放弃信仰，还提供教徒名单给罗马政府，甚至将神圣的教会典藏交给政府焚毁。如何对待这些曾经的背叛者

(traditors),自然成为整个基督教会在解放后的一大问题。罗马教会及大多数教区决定采取既往不咎的宽容态度,而北非的多纳图派则决定采取强硬立场,尤其是绝不接受那些曾经背叛的主教与教士主持圣礼,并宣布他们所主持的圣礼一概无效。之所以如此,主要是因为自 3 世纪以来,北非的基督教徒以教会为上帝特选之人的集合体。既然如此,神职人员的行动是否具有法律效力,决定于他身上是否有圣灵,神职人员如不蒙神恩,其所行圣事自然一律无效。与罗马教会冲突的最初起因即来自此。312 年为了选举塞西里安(Caecilian)为迦太基主教的问题更与罗马教会公开决裂。除了上述信仰与教义的歧异外,多纳图派继承早期基督教兴起于小亚细亚的孟塔奴斯派(Montanist)和诺瓦替安派(Novatianist)以及其他一些传统。他们反对国家干涉教会,更根据末世论的远景提出社会革命的纲领。多纳图派认为财富即是罪恶,信徒应当摒弃贪婪之神,也应当摒弃罗马社会。其势力广布北非,并与反罗马的民族运动及下层农民之反抗罗马基督教徒大地主的活动相结合,而与罗马教会对立。411 年罗马教会依照皇帝命令,宣布多纳图派为异端。尽管如此,多纳图派的教会却一直存在下来,直到中世纪初期基督教在北非被伊斯兰教全面取代为止。

圣本笃(St. Benedict of Nursia,480—547?)

意大利蒙特卡西诺本笃会修道院的创办人,也是西方基督教修行制度的创始人。出身意大利中部努西亚的显赫家庭,在罗马受教育。其后,由于厌恶当时颓废的社会风气,隐居罗马城外洞窟过修道与禁欲的生活,并吸引追随者前来。在蒙特卡西诺修道院中,他订下《本笃修会清规》,由一篇序文及七十三章所构成,虽然各章皆简短,但其中明确规定了修道士的生活目的,并合理实际地指出有

组织地实践此种生活的有效方法。本笃会的规章条例,后来成为欧洲各修道院的标准。该规章主要内容除了清贫、贞洁、顺从这三个根本誓约外,规定修士在入修道院以后,必须经过一年观察期,然后发愿终身住在某个修道院;不得拥有私人财物;经选举产生终身院长,由院长指定所有其他的干事;日常生活要遵守严格的作息制度,包括祈祷礼拜五六小时,劳动五小时,读经书、心灵上诵念四小时。

克吕尼派(Cluny)

10 世纪初有一批本笃会修士希望恢复圣本笃原始的隐修精神,于是 910 年在亚奎丹公爵虔诚的威廉支持下,在法国中部勃艮地的克吕尼(Cluny)建造一座修道院。在修道风气败坏的时期,这个新建立的教团推动改革,回归本笃修道会的严格教规。院长由院内的修士自由选出,他们宣布直属教宗管辖,所以不受王公贵族和主教干涉。到了 11 世纪以后,克吕尼修道院的名声大噪,各地慕名而来的人络绎不绝。由于修道的人多,克吕尼修道院不断在欧洲各地建立新的修院,全盛时期修院曾达到上千座,修士有五万人之众。克吕尼修道院和传统遵守圣本笃会规的修院不同之处是,原先的修院都各自独立,不隶属其他任何修院,如今由克吕尼第一座修院发展出来的千百座修院都归克吕尼母院院长管辖。从第 10 世纪中叶到 12 世纪中叶两百多年间,这个新兴的修会团体有过四位既杰出又长寿的院长,在他们的领导下,克吕尼修院对欧洲教会产生重大的影响。罗马教宗和各地的主教经常向他们请教,请他们参加教会的重要改革,而他们也经常提供给教会主教甚至教宗的人选。许多别的隐修院也请他们去协助内部重整和改革的工作。除了上面所说的对教会和对其他修会的贡献之外,克吕尼修院的作风虽然不太重视学术的研究和本笃会固有的劳动生活,却很注意对贫苦人士行慈善,也

发扬罗马风格的艺术，克吕尼那座罗马建筑的教堂曾有很长的一段时期是欧洲最大的教堂。

圣伯纳(St. Bernard of Clairvaux，1090—1153)

贵族出身，1112 年，携亲友约三十人参加西笃会为见习修士。1115 年奉派前往克莱尔沃(Clairvaux)成立大修道院并任院长，到圣伯纳逝世时，西笃会已有 338 所大修道院，其中 68 所都是克莱尔沃修道院的直接分院。其他任何修会都未能在如此短暂的时间获得如此重大的成长。圣伯纳为中世纪修道院的神秘主义的代表人物，以其高超的德行与信仰博得一世的盛誉，其精神与思想影响到全欧洲。其神秘主义所强调的是，以爱与神合一，在爱的合一中，灵魂嫁与基督，此即“灵的婚姻”。以此，其神秘主义被称为爱的神秘主义，或灵交神秘主义(Brautmystik)，其神秘的体验特别是以感觉或情绪性为其特征。

托钵僧团(mendicant)

天主教修会之一。mendicant 一字通常是用在宗教修行家或苦行者身上，这些人完全是靠乞讨施舍维生的。原则上，托钵僧是不能拥有个人或集体的财产，以便他们的所有精力都能集中在追求一己的宗教目标。欧洲这类修会的起源是多明尼克会的创始人圣多明尼克和方济会的创始人圣方济。原先他们的本意并不是要修士以乞讨募化为正常生活来源，而是要求他们自食其力，不能维持生活时才乞讨。但是，后来这些修士几乎都拥有教会圣职，有其传教布道的义务，而且信徒人数日益增加，于是自食其力尤其困难，实际上也无此必要(因为有圣俸)。最终的结果是，多明尼克会和其他托钵修会都加以变通乃至完全废除自食其力或托钵的这些规定。

圣方济(St. Francis of Assisi,1181—1226)

创立天主教方济会(Franciscan)和方济女修会。圣方济·亚西西出生于富裕家庭,二十几岁之前,为军人和战俘。在一个机缘下他转向基督教信仰,放弃财产和家庭,过清贫生活,进行隐修。1208年起开始讲道。许多人从他修道,1209年方济会的托钵修会获得教宗英诺森三世批准,正式成立,入会的托钵修士不得拥有财产,个人拥有或集体拥有(即全修会公有)都不许。修士们云游四方,在众人中间宣讲教义,帮助穷人和病人。1212年圣方济协助贵族妇女克拉雷成立克拉雷安贫会。他的影响主要是在被政治和财富所腐化的教会,帮助当时人们恢复对教会的信心。

第三修道会(Tertiarierorden),指圣方济成立的方济会的第三个分会,其成员包括从事教育、社会和慈善事业以效法圣方济精神的神职人员和男女在俗人员。严格地讲,第三会又分为在俗第三会和正规第三会,前者的在俗会士不须发愿,仍在世俗社会生活;后者的会士都必须发愿献身过住院生活。

寂静主义(Quietism)

基督教灵修理论之一,17世纪时曾盛行于西班牙、意大利和法国。谓纯真在于灵魂的无为沉静,人应当抑制个人的努力以便上帝充分施展作为。寂静主义的起源可上溯至希腊罗马时期的伊壁鸠鲁和斯多噶学派。不过其近代的倡导者则一般认为是17世纪后半叶西班牙神秘主义者莫利诺斯(Miguel de Molinos, 1628—1696)。莫利诺斯认为:人无法靠着自己的努力来达到完美的境界,因此人应该把自己交给上帝,通过祈祷才能达到不会犯罪的境界,因为没

有自己的意志，就算因诱惑而犯罪，那也不能算是罪；总之，人不应当考虑如何得救、如何达到纯真、如何达到其他目的，而只应把一切付托给上帝就可以了。1687 年教宗英诺森十一世谴责莫利诺斯的理论，并下令把他监禁。在法国提倡的盖恩夫人（Madame Guyon）也被送入巴士底狱。不过，此一思潮还是逐渐扩散及于西北欧的基督新教虔敬主义和教友派。

耶稣会（Jesuit）

天主教修会，由罗耀拉（St. Ignatius of Loyola，1491—1556）创立。罗耀拉原是西班牙士兵，在作战中负伤，疗养过程中经历信仰转变。1539 年罗耀拉与同志撒梅隆（Alfonso Salmeron）、赖尼兹（James Lainez）、沙勿略（Francis Xavier）及法伯（Peter Faber）等人订立会规，成立耶稣会，翌年经教宗保罗三世批准。耶稣会与前此的修道团大为不同，是近代修道会的先驱。其最大特色在于解放修士——不再拘限于作为中世纪修道生活中心的合诵祈祷，除了一定的心灵修业之外，听任各院院长的指导，结果修士多献身于教会外部的任务。耶稣会修士以战斗性的布教为其重要任务，在总会长为首的中央集权组织之下，修士们团结在一起，以十字军的心态成为反宗教改革的先头部队。然而耶稣会的这种姿态，亦即其为达目的不择手段的做法及其军队意识，在近代诸国的教会内部不断引起纷争。罗耀拉死于 1556 年，当时耶稣会约有修士 1 000 名，分布在欧洲、亚洲和美洲，1626 年增至 15 544 人，1749 年达22 589人。1773 年教宗克雷蒙十四世下令解散耶稣会，1814 年教宗庇护七世又通令恢复该会。该会在其后发展成为天主教最大的修会。耶稣会修士主要从事各级教育工作和其他工作，但在非天主教地区特别是亚洲和非洲，耶稣会修士从事传教工作者远较其他修会为多，现在则成

为世界最大的修道会而活跃于各处。自 16 世纪起，耶稣会修士东来亚洲布教，大有助益于教会在东亚的扩展，这是众所周知的。

波尔罗亚尔女修道院(Port Royal)

始创于 13 世纪位于巴黎西南方的法国天主教西笃会女修道院。17 世纪成为詹森主义(Jansenism)和文学活动中心。修院信徒经营共同生活，基于詹森主义实践纯粹的信仰与严格禁欲的宗教灵修。1709 年，在教宗的许可下，法王路易十四世驱散了波尔罗亚尔修道院的修女，1711 年，修道院的建筑物被夷为平地，波尔罗亚尔修道院从此消失。虽然不断受到迫害，波尔罗亚尔修道院还是对 17 世纪的法国思想产生很大的影响。支持这一派学说的人，也称作波尔罗亚尔派，其中包括著名的神学家与逻辑学者阿尔诺(Antoine Arnauld，1612—1694)和尼科尔(Pierre Nicole，1625—1695)。

詹森主义(Jansenism)

天主教的异端，17、18 世纪出现在法兰西、低地国家和意大利。该派主要倡导人是曾任鲁汶(Louvain)大学神学教授的荷兰人詹森(Cornelius Otto Jansen，1585—1638)。他的观点见于在他死后发表的《奥古斯丁论》(1640)。詹森主义的论点可简洁归纳如下：(1)没有特殊恩典，人也可以履行神的命令；(2)恩典是不可抗拒的；(3)为了得报偿，人可以有自由，但在必须履行的事上没有自由；(4)主张恩典可以抗拒或人有自由意志者，乃属半佩拉吉斯主义(SemiPelagianism)；(5)主张基督是为所有人而死，亦属半佩拉吉斯主义。詹森和他的门生认为，反宗教改革运动的神学家在反对路德和卡尔文关于上帝的救赎教义的同时，走向另一个极端，过分强调人的责任以

致贬低天主的主动性，因而滑到佩拉吉斯主义的异端立场上。《奥古斯丁论》一书发表后引起激烈争论。主要以耶稣会为代表的一些人指责它完全否认人的自由意志的存在，否认救赎的普遍性。然而，詹森派对基督教义的解释却向四方传播。1653 年教宗英诺森十世发布通谕，谴责詹森在天主恩典与人的自由意志上的五个观点。詹森派自此被列为异端。此后几经波折，1705 年教宗克雷蒙十一世在路易十四的要求下发布谕令，重申过去对詹森主义的谴责，又于 1713 年发布谕令，谴责詹森派领袖凯斯内尔(Pasquier Quesnel)的 101 个论点。1730 年法兰西政府宣布以上述谕令为法律，詹森派势力大衰；不过，1723 年他们在荷兰乌得勒支建立的独立教会，则延续至今。

邓斯·司各脱(John Duns Scotus，1266—1308)

中世纪经院哲学家和神学家。曾任教于英国牛津大学，在早期的“牛津讲演”(Lectura Oxoniensis)中，坚持认为神学不是对上帝进行思辨的科学，而是对上帝进行实践的科学。人的最终目的是通过爱与神圣的三位一体相结合。哲学对神学的贡献在于它能证明的确有一个无限存在。有学者认为由于他的牛津教学，使得学术界开始认真思考神学与哲学、科学之间的差异。邓斯·司各脱是所谓“中世纪盛世”最有影响力的哲学家与神学家之一，其著作广为流传，从 1472 年起已有 30 多种不同版本。在 16 至 18 世纪的天主教神学家里其信徒与阿奎那(Thomas Aquinas)的信徒不相上下，而在 17 世纪时则在数量上曾超过一切其他学派信徒之总和。

贝居安女修会(Beguines)

活跃于 13、14 世纪低地国家、德意志和法兰西北部的天主教俗

世教团，她们过着一种松散的半修道院式的生活，不过并没有正式地誓愿成为修女。这些女子最早于12世纪末出现在列日(Liege)；在1230年代正式确定以贝居安(拉丁语 beguina)为名。贝居安运动源起于上层阶级妇女，后来扩展到中产阶级。它一方面试图满足修女们的灵性需要，另一方面也是尝试解决城市中未婚女子过剩所产生的社会经济问题。由于该教团神秘主义的倾向，经常被怀疑与12、13世纪流行于西欧的异端阿尔比派(Albigenses)有关，1311年维也尼会议(Council of Vienne)提出敕令，解散贝居安会。其后官方政策不一，直到15世纪才决定采取宽容处理。而在此期间，贝居安运动日见衰落，许多修女转而参加正式的修会。有些贝居安教团继续存在，主要在比利时，大多属于慈善机构。与贝居安会相对应的男修会是贝格哈德会(Beghards)，不过他们的影响力远不如贝居安会。

伊比奥尼派(Ebionite)

早期基督教会苦修派别，Ebionite的希伯来文原意是"贫者"。传说主要是由耶稣基督的犹太信徒所组成的一个教派，类似这样的"犹太基督教派"在当时尚有好几个。他们强调基督教义中的犹太教成分，否认耶稣的神性，认为他只是个凡人，由于完美地遵循犹太律法，被上帝收养为子，以此被视为最后也是最伟大的一个先知。他们在《新约》中仅采用《马太福音》，反对背弃犹太律法的保罗，尊耶路撒冷为上帝的圣殿。他们称呼自己为"贫者"，发誓守贫，认为这是抵达"上帝之国"的不二法门；因此，他们抛弃所有财产，过着一种宗教共产主义的团体生活。该派之事迹始见于伊里奈乌斯(Irenäus)的著作，据说迟至4世纪该派仍在活动。伊比奥尼派的大部分教义都来源于《死海古卷》(*Dead Sea Scrolls*)中所载的更古老

的库姆兰(Qumran)教派。

阿利乌教派(Arianism)

4世纪初出现在近东的基督教支派,由亚历山大教会长老阿利乌(Arius, 250? —336)提出,认为耶稣也是被创造的,因此否定他的神性。阿利乌主义与三位一体的信仰之间的冲突,可说是西方教会所面临的第一次教义上的重大歧异。325年的尼西亚宗教会议(Council of Nicaea)上,发布《尼西亚信经》(*Nicaea Creed*),阿利乌教派被判定为异端。不过,这个争论还持续了好几个世纪。现代的一位论派实际上就是阿利乌派。耶和华见证会的基督论也是一种阿利乌信仰。

克雷蒙谕令(Bull Unigenitus,正式名称 Unigenitus Dei Filius)

教宗克雷蒙十一世于1713年应法王路易十四的请求为谴责詹森主义而发布的谕令。然而谕令发布后却因1715年路易十四死去,继位的路易十五却又年幼势弱,而引发一系列的纷争。詹森派获得巴黎法院与支持詹森主义的律师的支持,法院认为,教宗发表的谕令是无理干涉法兰西教会的事务,因此不予登记。王室与法国天主教会因而与巴黎法院处于对抗立场。詹森派与律师通过法律手段持续地对抗天主教会的迫害。双方僵持不下,直至1754年路易十五才下令停止这场争论。此一事件对于法国的司法独立、王权的削弱、大革命的萌芽乃至孟德斯鸠《法意》(1748)的创作,都有莫大的影响。

附录 13

西塞罗　桑巴特　笛卡儿　但丁　伦勃朗
巴克尔　巴斯卡　席美尔　班扬　弥尔顿
伏尔泰　多林格　卡莱尔　佩蒂　陶勒
孟德斯鸠　布克哈特　马基雅维里　凯勒
罗伯图斯　布伦塔诺　托马斯·坎普
修昔底德　克拉格斯　阿丰斯·利久欧里
亚当·斯密　雅斯贝尔斯　克尔凯戈尔

西塞罗(Marcus Tullius Cicero,前 106—前 43)

罗马政治家、律师、古典学者、作家。西塞罗出身世家,先后在

著名的修辞学家、法学家和斯多噶派哲学家所办的学校接受教育。从事过律师工作，后进入政界，公元前63年当选为执政官。在罗马共和国末期，因坚持共和制而被处死。

在法律领域，西塞罗很快崭露头角。在政治方面，公元前63年，西塞罗成为了第一个“新人”，即三十多年以来第一个通过选举担任执政官的人。不过，这也就是他在政治权位上所曾达到的巅峰。由于没有显赫的家族背景，西塞罗从未被贵族统治集团承认。此后他多次参与罗马政争，皆因投错阵营而以悲剧告终，最后在公元前43年，因卷入安东尼、屋大维等人的政争中被杀。

西塞罗鄙弃民主政体、寡头政体和君主政体，主张混合政体。在哲学史上，西塞罗的重要性在于他传播了希腊的思想，他给予欧洲一套哲学术语，现今的不少哲学概念都来源于他。西塞罗作为诗人并不占有重要地位，然而作为演说家则名垂史册。他留下58篇演说辞（其中有些是残片），最著名的是《为米洛辩护》。

韦伯对西塞罗演说的煽动力特别感兴趣。根据西塞罗自己的分析，演讲的技巧有：（1）热烈地提出问题，（2）以幽默和轶事来取悦听众，（3）无情地揭露敌手的隐私或张扬对手的过错，（4）对自己不利之处，则要巧妙地转移听众注意力，（5）布下修辞学方面的陷阱，使对方无招架之力，（6）以掉尾句来加重语气和吸引听众注意力。这些演说有许多都是有意地中伤对方，滥用自由，这种情形在舞台上不被允许，然而在法庭或政治讲台上却屡见不鲜。西塞罗毫不犹豫地选择像“猪猡”和“卑鄙”等字眼来谩骂对手，听众和陪审团对这种辱骂诋毁觉得很有趣，也不把它当一回事，结果往往就被他的言辞所煽动，西塞罗也因此赢得辩才举世无双的美誉。

桑巴特(Werner Sombart,1863—1941)

德国经济史学家。出身富裕,曾求学于柏林、比萨、罗马,任教柏林大学。1902 年出版《近代资本主义》一书,在方法论上受马克思学说的影响。其他著作有《为什么美国没有社会主义》(1906)、《犹太人与经济生活》(1911)、《资产阶级》(1913,即英文版的《资本主义的精华》)、《奢侈与资本主义》(1913)、《战争与资本主义》(1913)等。在这时及稍晚的著作中,他提出一种观点,认为资本主义在进化发展,并无迹象显示其走向腐朽衰落。

笛卡儿(Réne Descartes,1596—1650)

法国哲学家、数学家、物理学家。他对现代数学的发展做出了重要的贡献,因将几何坐标体系公式化而被认为是解析几何之父。他还是西方现代哲学思想的奠基人,是近代唯物论的开拓者,提出了"普遍怀疑"的主张,是最早起来反对经院派亚里士多德主义者之一。他的哲学思想深深影响了之后的几代欧洲人,开拓了所谓"欧陆理性主义"哲学。

哲学上,笛卡儿是一个二元论者以及理性主义者。他认为,人类应该可以使用数学的方法——也就是理性——来进行哲学思考,因为,理性比感官的感受更可靠。他的方法论归根究底可以总结为如下四条:(1)除了清楚明白的观念外,绝不接受其他任何东西;(2)必须将每个问题分成几个简单的部分来处理;(3)思想必须从简单到复杂;(4)我们应该时常进行彻底的检查,确保没有遗漏任何东西。

由此,笛卡儿第一步就主张对每一件事情都进行怀疑,而不能

信任我们的感官。以此他发现了一个真理,即当他思想时,他即存在;这一点表达在他的一句名言——“我思故我在”(cogito ergo sum)。笛卡儿将此作为形上学中最基本的出发点,从这里他得出结论,“我”必定是一个独立于肉体的、在思维的东西。笛卡儿还试图从该出发点证明出上帝的存在。

笛卡儿强调思想是不可怀疑的这个出发点,对此后的欧洲哲学产生了重要的影响。但是它的基础,“我思故我在”被后人证明并不是十分可靠的,因为该公式其实是奠立在承认思想是一个“自我意识”这一隐藏着的假设上,如果摈弃了自我意识,那么笛卡儿的论证就失败了。而笛卡儿证明上帝存在的论点,也下得很匆忙。

笛卡儿对数学最重要的贡献是创立了解析几何,他在数学上的成就为后人在微积分上的工作提供了坚实的基础,而后者又是现代数学的重要基石。物理学方面,笛卡儿也有所建树。他在《屈光学》中首次对光的折射定律提出了理论论证。他还解释了人的视力失常的原因,并设计了矫正视力的透镜。

在宗教方面,与巴斯卡不同,笛卡儿反驳那种认为人实际上是在受苦难和有罪的观点。他认为人类具有理性的力量去理解宇宙和促进人类的幸福。他的观点是:向上帝祷告以求改变事物是不得要领的,人类必须设法改善自己。

但丁(Dante Alighieri,1265—1321)

意大利诗人。出身佛罗伦萨贵族世家,他的一生都在教宗和皇帝两派党羽之间的冲突中度过。1302 年当敌对的政治派系获得优势时,他被逐出佛罗伦萨,流亡在外终生。他对贝雅特丽斯(Beatrice Portinari,卒于 1290 年,一说她为纯虚构的人物)精神上的爱情使生活有了方向,并为她题献了大部分的诗歌。他最著名的作品是划时

代的史诗《神曲》(*The Divine Comedy*，约写于 1310—1314 年)，这是一部关于普世人类宿命的寓言，史诗里，朝圣者(但丁)由古罗马诗人维吉尔(Virgil)带领，行经地狱和炼狱，再由贝雅特丽斯带领到天堂。但丁曾在一封信中提到写作《神曲》的目的；如果就其寓意而言，整部书的主题是："人，无论其功过如何，在他自由运用选择的当儿，他应该对赏罚的审判负责。"但丁以意大利文而非拉丁文写作，几乎只手使意大利文成为一种文学语言，而他也成为欧洲文学史上的顶尖人物之一。

伦勃朗(Rembrandt Harmenszoon van Rijn，1606—1669)

欧洲 17 世纪最伟大的画家之一，也是荷兰最伟大的画家。伦勃朗生于荷兰莱顿，父亲是磨坊主。虽然成名后作品销售不错，然因不善理财，终生不免为贫穷所困。他的画作特点在于华丽的画法、丰富的颜色和纯熟的明暗技法。为数极多的肖像和自画像显露深层的性格洞察力，他的素描则描绘出当代阿姆斯特丹的生活点滴。他的肖像画风格人物安排具有戏剧性，深深打动人心，这一点至今仍然是伦勃朗之所以受人欢迎的基础。

巴克尔(Henry Thomas Buckle，1821—1862)

英国史家，少年时曾是世界知名西洋棋手。著有 *History of Civilization in England*，此书出版后不久即译为日文，甚受明治时期日本思想家福泽谕吉的重视。巴克尔的史观挑战了兰克史学所代表的"历史主义"的传统，希望将史家的注意力，从国家政府扩大到社会文明、文化心理。实际上，可说是西方史学界最早"社会科学

化”的先行者。

巴斯卡(Blaisel Pascal,1623—1662)

法国数学家、物理学家、宗教哲学家。他为现代数学几率论奠定了基础,大大影响了现代经济学和社会科学的发展。在物理学上他提出后来称为巴斯卡定律的流体压力定律。1654 年末一次神秘体验后,他离开数学和物理学,专注于沉思和哲学与神学写作。他是坚定的詹森教派信徒,人文思想大受蒙田影响。宗教论战之作《乡巴佬书信》(*Lettres provinciales*)被奉为法文写作的典范,身后其笔记本被编为《沉思录》(*Pensées*),对后世影响甚大。

席美尔(Georg Simmel,1858—1918)

德国社会学家和新康德派哲学家,以社会学方法论的著作闻名。曾任教于柏林和斯特拉斯堡大学。他特别注意权威和服从的问题。在《货币哲学》(*Philosophie des Geldes*,1900)中,强调货币经济在社会活动的专业化方面以及个人关系和社会关系的反个性化方面所扮演的角色。

班扬(John Bunyan,1628—1688)

英国清教徒牧师,《天路历程》(*The Pilgrim's Progress*, 1678)的作者。班扬家境清寒,受完小学教育后即跟着补锅匠的父亲到处打工。虽然如此忙碌,他对英文《圣经》却花了不少工夫学习。17 世纪英国内战期间参加克伦威尔的国会军,开始熟悉清教徒的思想。1647 年离开军队。1649 年,他与一位穷苦但成长于清教徒家庭的

玛格丽特(Margaret Bentley)结婚。玛格丽特带来的嫁妆只是两本书,一本是贝利的《虔敬的实践》,另一本就是登特(Arthur Dent)的《普通人的天国之路》(*The Plain Man's Pathway to Heaven*)。虽然这两本书未至于令他悔改向神,但却打开了他对信仰感兴趣之门。1655 年左右,他完全接受了实行长老制的卡尔文派神学理论,很快就表现出作为牧师的天才。1660 年查理二世复辟,结束了分离教派享有的二十年信仰自由。1660 年底班扬被控不按英国国教的仪式做礼拜,他拒绝妥协,1661 年被判入狱,被监禁达十二年之久。他在狱中出版了《罪人受恩记》(*Grace Abounding*,1666),接着写了寓言式的名著《天路历程》。1672 年三月出狱担任牧师。1676 年迫害重新开始后,他又因非法传教而再度入狱,半年后保释出狱。1678 年《天路历程》出版,该书叙述一个名叫基督徒的主角生死存亡的惊险故事,书出版后立刻受到各阶层人士的欢迎,堪称史上最广为人知的宗教寓言文学。此后他又写了几部作品,包括 1684 年出版的《天路历程》第二部,叙述基督徒的妻子克里斯蒂娜(Christiana)在孩子陪同下去天国途中的故事。除此之外,他还撰写宗教布道诗,后期最有趣的作品之一是诗画相配的儿童读物《为男孩和女孩写的书》(*A Book for Boys and Girls*,1686)。

弥尔顿(John Milton,1608—1674)

最伟大的英语诗人之一,也是著名的历史学家。国会党统治时期和清教徒统治时期曾任文职。他在 1651 年左右失明,却仍奋力创作,史诗杰作《失乐园》(*Paradise Lost*)即完成于 1667 年。《失乐园》内容主要是描述堕落天使路西法(撒旦)从对神的反叛失败后再重新振作,他对人间的嫉妒,以及他运用他的谋略化身为蛇,引诱亚当和夏娃违反神的禁令偷尝智慧树的果实,导致人类被逐出伊甸园的故事。

伏尔泰(Voltaire,1694—1778)

18世纪欧洲最伟大的作家、哲学家之一。他靠古典悲剧成名,一生不断为剧院写作。他因批评时局而两度被送入巴士底狱,1726年被流放至英国,在那里,他对哲学的兴趣渐增。1728或1729年回到法国。他的史诗《亨利亚德》(1728)大受欢迎,但他对摄政体制的奚落和他的自由宗教观点招致攻击,在《哲学书简》(1734)中对稳固的宗教及政治体系出言不逊,引起众怒。他逃出巴黎,与沙特莱夫人定居在香槟区,在那里转向科学研究和对宗教及文化的系统性探究。沙特莱夫人死后,伏尔泰待过柏林和日内瓦,1754年定居于瑞士。除了论述哲学及道德问题的许多著作外,他也撰写故事,其中最著名的是《老实人》(*Candide*, 1759),是对哲学乐观主义的讽刺作品。他关心任何不公的事件,特别是起因于宗教偏见的事件。他以反暴政和反盲从的理念留名后世。伏尔泰大多数的作品实际上已不复为人所记忆,但是他的短篇小说持续再版,而他的书信更被视为法国文学的里程碑之一。他给人类留下一个具有永恒价值的教训:清楚明确地进行思考。朗森(Gustave Lanson)写道:"在一个官僚、工程师和生产者的世界里,他是必需的哲学家。"

多林格(Johann Joseph Ignaz von Dollinger,1799—1890)

德国天主教神学家、教会史学家。他反对鼓吹教宗一贯正确的越山派(Ultramontanists),也就是所谓"教宗永无谬误"的教义,号称日耳曼反教宗派的领袖,因此而于1871年被处破门律。不过,他在同年也当选为慕尼黑大学校长。对于天主教教义的发展与老公会(Old Catholic Church)的成立有重要贡献。

卡莱尔(Thomas Carlyle,1795—1881)

英国历史学家和散文作家。主要著作有《法国革命》(3 卷,1837)、《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄事迹》(*On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*;1841)和《普鲁士腓特烈大帝史》(*The History of Friedrich II of Prussia, Called Frederick the Great*,6 卷;1858—1865)。卡莱尔在《英雄崇拜》一书里特别为马丁·路德与诺克斯留下一章《作为教士的英雄》。

佩蒂(Sir William Petty,1623—1687)

英国政治经济学家、统计学家。政治算术的创始人之一,所谓政治算术即是用数字来表明与政府有关事务的技术。最有名的著作是《赋税论》(*Treatise of Taxes and Contributions*, 1662)。在经济学上主张自由发挥谋求个人利益的本性的动力,然而与亚当·斯密以后的自由派学者不同,他认为国家有责任用财政、金融政策和公共工程来维持高度就业。他也主张生产所必需的劳动是交换价值的主要决定因素。

陶勒(Johann Tauler,1300—1361)

基督教多明尼克会修士,在史特拉斯堡接受多明尼克修会教育时曾受到当时神秘主义神学家艾克哈特(Meister Eckehart)的影响。陶勒以其布道词闻名于当时,他固然受到艾克哈特的影响很大,但他根据圣托马斯·阿奎那的理论,比较强调实践的层面,也不像当时另一位主要神秘主义布道家苏索(Heinrich Suso)那么情绪化。陶

勒的讲道稿用中世纪高地日耳曼文写成，极受马丁·路德的重视。

孟德斯鸠(Montesquieu，1689—1755)

法国启蒙哲学家。生于贵族家庭，从1714年起开始在波尔多担任公职。他的讽刺作品《波斯人信札》(1712)使他在文学上首次取得成功。1726年他到处游历，研究社会和政治体制。他的巨著《法意》(1750)对欧洲和美国的政治思想产生了深刻的影响。书中提倡立法、司法和行政三权分立，并被美国的宪法撰稿人所采用。其他作品还包括《罗马盛衰原因论》(1734)。

布克哈特(Jacob Burckhardt，1818—1897)

杰出的文化艺术史家。生于瑞士巴塞尔(Basel)牧师家庭，并在出生地终老。青年时期受过人文主义教育，学过神学，但无明确的宗教信仰。1839—1843年在柏林大学求学，后任教于巴塞尔大学。他的研究重点在于欧洲艺术史与人文主义。1860年出版的《意大利文艺复兴时代的文化》(*Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*)一书分析了当时的生活情况、政治环境以及重要人物的思想，从而奠定了他在学术史上的地位。

马基雅维里(Niccolò Machiavelli，1469—1527)

意大利政治家、历史学家，出生于佛罗伦萨。1498年在萨伏那洛拉(G. Savonarola)政权颠覆后崛起，负责外交工作十四年，与欧洲最有权势的政治人物交往。1512年麦迪奇家族重掌政权，马基雅维里遭撤职，次年因密谋罪名被逮捕、用刑，虽然很快就获释，但无法

再担任公职。他最有名的学术论文《君王论》(1513、1532 年出版)是一本给统治者的忠告手册,本来冀望能把这部作品献给麦迪奇,但并未赢得对方的青睐。他认为《君王论》是对于政治的客观描述,因为他觉得人性腐败、贪婪且极端自私,因此建议政府在管理国家时可以不择手段。虽然有人欣赏这部作品见解透彻、才气纵横,但长期以来仍广受责难,被视为愤世嫉俗、善恶不分之作;此后举凡狡诈、不择手段、不讲道德的权谋者,皆被称为"马基雅维里主义者"。其他作品有一系列关于罗马史家李维的论述及《论战争艺术》。

凯勒(Gottfried Keller,1819—1890)

瑞士德语作家。原本对绘画有兴趣,曾在慕尼黑学习两年(1840—1842),成效甚微,遂返回苏黎世。1846 年发表第一批诗作。1848—1850 年,苏黎世市政府资助他去海德堡大学求学,在那里深受哲学家费尔巴哈(Ludwig Feuerbach)的影响。在柏林时(1850—1855)发表长篇自传体小说《绿衣亨利》(*Der grüne Heinrich*,1854—1855),一举成名,后改写成教育小说。1855 年回到苏黎世,并成为该州秘书(1861—1876)。他的短篇小说也很出名。韦伯此处提到的著作,原名是《三个正直的制梳匠》(*Die drei gerechten Kammacher*,1856)。

罗伯图斯(Karl Rodbertus, 1805—1875)

普鲁士经济学家与社会政策者。他坚持劳动价值论,对社会改革作出了保守的诠释,有助于普鲁士议会通过社会立法。他主张由政府调节工资,使工资随国民生产率的提高而按比例增加,认为如果听任雇佣劳动者自行其是,他们只能获得仅够糊口的收入;这样,

国民生产率的提高只能使有产者受益，容易产生消费不足和生产停滞的危机。这一理论为国家干预经济提供了一点儿余地，因此对普鲁士政治经济政策的发展产生了相当大的影响。

布伦塔诺(Lujo Brentano,1844—1931)

德国经济学家。1871—1931 年先后在柏林、维也纳等大学任教。1871—1872 年写成《现代的工人行会》(*Die Arbeitergilden der Gegenwart*)，书中论证了现代工会是中世纪行会的继承与发展。在《近代资本主义之萌芽》(1913)一文中对韦伯的《新教伦理与资本主义精神》有强烈批评。

托马斯·坎普(Thomas von Kempen, Thomas *à* Kempis,1380—1471)

生于德国科隆附近的坎普(Kempen)，天主教修士，神秘主义者。著有《效法基督》(*Nachfolge Christi*; *Imitation of Christ*)一书(1418)，大为轰动，号称"《圣经》之外对基督徒影响最重要的作品"。该书文词风格朴实无华，力辩人应以灵性生活为重物质生活为轻；强调人如以基督为中心必得善报，圣餐礼可以坚振信德。他的著作对于近代虔敬主义的发展有极大影响。

修昔底德(Thucyides,前 460—前 404?)

古希腊最伟大的历史学家，《伯罗奔尼撒战争史》的作者。出生于雅典的贵族，曾任雅典军事指挥官，在雅典与斯巴达发生伯罗奔尼撒战争时，因未能守住安菲波利斯(Amphipolis)城被处以流放。

在流放的二十年中，他搜集了有关伯罗奔尼撒战争的史料，并结合自己的亲身经历，写出《伯罗奔尼撒战争史》，资料翔实可靠、严格批判史料的研究态度，使其著作成为历史上永垂不朽的经典。这本著作也是有史以来第一部从政治和伦理上分析国家战争政策的作品。

克拉格斯(Ludwig Klages，1872—1956)

德国心理学家和哲学家，也是现代笔迹学创始人之一。在慕尼黑大学学习化学、物理和哲学，并在该校任教。克拉格斯最主要的成就在于(与尼采和柏格森一样)对存在现象学的发展。重要著作有《性格学原理》(*Prinzipien der Charakterologie*，1910)、《心灵和生命》(*Geist und Leben*，1935)、《作为灵魂知识源泉的语言》(*Die Sprache als Quell der Seelenkunde*，1948)。

阿丰斯・利久欧里(Alfons von Liguori，1696—1787)

意大利圣职者、神学家。他原本为法律家，后来成为神父，在拿波里成立了救世主派(Redemptoristen)的修道团，特别是为贫民而活动。作为一名道德神学者，阿丰斯成为耶稣会精神的代表性人物，具有极大的影响力。

亚当・斯密(Adam Smith，1723—1790)

苏格兰社会哲学家和政治经济学家。海关官员之子，在格拉斯哥大学和牛津大学求学。在爱丁堡的一系列公开演讲(1748 年起)让他与休姆建立一生的友谊，也让亚当・斯密在 1751 年获得格拉斯哥大学聘任。在出版《道德感情理论》(1759)后，他成为未来之布克

鲁奇公爵的家庭教师(1763—1766),与他一起旅居法国,并在那里认识其他重要的思想家。1776年在工作九年之后,亚当·斯密出版《国富论》,为政治经济方面最早的综合体系。他在书中论述以个人私利为本的经济体系较佳,好比由一只"看不见的手"引领,以获得最佳的好处,书中并把分工视为经济成长的首要因素。此书为当时盛行之重商主义体系的反应,站在古典经济学的开端。《国富论》的出版立即为他赢得巨大声望,最后成为出版史上对经济影响最深远的作品。虽然常被视为资本主义的"圣经",本书却严厉批判了毫无节制之自由企业与垄断的缺点。1777年亚当·斯密奉派为苏格兰海关专员,1787年成为格拉斯哥大学校长。

雅斯贝尔斯(Karl Jaspers,1883—1969)

20世纪德国哲学家与心理学家。为现代存在主义哲学奠定了基础,对心理学与神学亦有重大影响。曾学过法律与医学,任教于海德堡大学。他主张科学原理可以运用于社会学和人文科学;哲学是对存在的主观解释。他致力于发展一种既不受科学控制又不会代替宗教信仰的哲学。重要著作有《普通精神病理学》(*Allgemeine Psychopathologie*,1913)、《普通精神病理学》(*Allgemeine Psychopathologie*,1919)与《哲学》(*Philosophie*,1932)。

克尔凯戈尔(Søren Kierkegaard,1813—1855)

丹麦宗教哲学家和理性主义的批判者,被视为存在主义的创始人。年轻时在哥本哈根大学主修神学。他攻击黑格尔企图将整个存在体系化,宣称不可能建立一套存在的体系,因为存在是不完全的,它在不断地发展。基本上他可说是一名虔诚的基督徒,哲学的

中心思想则可以归结为“如何去做一名基督徒”。他对当时社会上的小信风气深恶痛绝，多番撰文攻击。他认为人们并不能通过客观性获得真理，而真理只能通过主观性呈现，所以他反对传统哲学将真理当成客观知识那样地追求。他亦反对教条主义（包括基督教的教条主义），故不愿将自己的思想写成哲学理论，而是以文学作品的形式表达，并以多个不同笔名出版。最有名的著作包括《非此即彼》(1843)、《恐惧和战栗》(1843)和《对死的厌倦》(1849)。很多人认为克尔凯戈尔是存在主义的先驱。无疑，后来 20 世纪的存在主义者如萨特、加缪等人皆深受克尔凯戈尔哲学的影响，但如果存在主义的定义包括否定人的本质与灵魂存在，那么克尔凯戈尔本身就不大可能是存在主义者了。

附录 14

克伦威尔　柯尔伯特　詹姆斯一世
查理一世　富兰克林　腓特烈·威廉一世

克伦威尔(Oliver Cromwell,1599—1658)

英国军人和政治家,共和政体之英格兰、苏格兰、爱尔兰国协的护国主(1653—1658)。1628 年当选国会议员,但英王查理一世在 1629 年解散国会,十一年未再召集议会。1640 年克伦威尔被选入短期国会和长期国会。当查理与国会之间的争议爆发为英国内战时,克伦威尔成为国会派的主要将领之一,赢得许多重要的胜利,包括马斯敦荒原战役和内兹比战役。他让国王查理一世接受审判,并签下国王的处死令。在不列颠群岛组成国协后,他担任第一届国家会议的主席。往后几年,他在爱尔兰、苏格兰与保皇派战斗,压制了由平均派(Leveler)发起的叛变。当查理一世之子查理

二世进入英格兰时,克伦威尔在渥斯特将其军队摧毁(1651),结束了内战。身为护国主,克伦威尔再度提升国家的地位,使之成为欧洲主要的强权,并终止了英荷战争。他虽然是虔诚的卡尔文派信徒,却致力于宗教宽容。他拒绝了 1657 年国会献给他的国王头衔。1658 年克伦威尔死,他的儿子无法控制局面,君主制在 1660 年复辟,查理二世成为英国国王。1661 年克伦威尔的遗体被查理二世下令掘开。在其尸体受问吊和车裂之刑后,遗体被遗弃于坑中。受残害的头颅在西敏寺外示众至 1685 年。

顿巴战役(Battle of Dunbar),1650 年 9 月克伦威尔的国会军在苏格兰顿巴一带击败支持查理二世复辟的苏格兰保皇党,控制了爱丁堡与苏格兰南部。

柯尔伯特(Jean-Baptiste Colbert,1619—1683)

法国政治人物,路易十四的财政大臣,出身商人家庭。他致力重建法国经济,整顿混乱不堪的财政秩序,努力改革中世纪遗留下来的混乱的税收制度。此外他还大力整顿工商业,认为如果要增强法国的力量,就必须增加法国在国际贸易中的分量,特别是削弱荷兰的商业霸权。因此,法国不仅需要生产在海外有竞争力的优质商品,而且还必须建立货运船队。柯尔伯特鼓励外籍工人把技艺传入法国,并给予许多私人企业特权,兴办国营的制造工业。他鼓励建立造船公司,想通过贸易使法国能取得海外商业优势。因此,他在 1664 年创办法属东印度公司和西印度公司,此后又建立东地中海地区和北欧贸易的一些公司。上述经济政策的实施,对法国的社会经济发生了相当大的影响,使法国成为 17 世纪欧洲最富强的国家。

詹姆斯一世(James I,1566—1625)

詹姆斯是苏格兰女王玛丽的唯一儿子。出生后五个月，其父死亡，其母遭苏格兰贵族驱逐，流亡英格兰。1567年，苏格兰贵族废黜玛丽，詹姆斯被立为国王，称詹姆斯六世，几个大贵族相继摄政，詹姆斯成为相互斗争的阴谋家——天主教派(他们想让他的母亲复辟)和长老教派——手中的傀儡。1583年，詹姆斯六世亲政，他竭力与英格兰保持良好关系。1587年，其母玛丽因卷入暗杀英王伊丽莎白一世的阴谋而被处死。1603年，伊丽莎白一世于驾崩前指定詹姆斯为继承人，于是詹姆斯兼任英格兰国王，称詹姆斯一世。他很快就结束与西班牙的战争(1604)，取得和平及繁荣。1604年1月主持了汉普顿宫会议，拒绝了清教徒所提的改革圣公会的要求，但同意重新翻译《圣经》，即后来的詹姆斯钦定本《圣经》。詹姆斯一世并不了解英国议会，在位期间大力鼓吹君权神授，遂与日趋强硬的国会发生冲突，并导致他在1611年解散国会。在执政最后的几年里，王子查理和白金汉公爵乔治·维利尔斯(George Villiers)操纵了一切。失去判断力的詹姆斯一世被排斥在外。1625年死。

尽管传统史学观点都将詹姆斯一世形容为一位昏君，不过他在位的二十多年里，尽力维持了英格兰、苏格兰与爱尔兰三地的平稳发展，以当时三地存在的内在矛盾而言，堪称不易。此外，他巧妙避开当时袭卷欧陆的各场战争(例如三十年战争)，让英国保住和平，功不可没。最后，也是影响最深远的是《圣经》的英译。英文随着这本真正渗透到英国各阶层的读物成为一种普遍性的读写文字，英语能成为当今世界最通用的语言亦是奠基于此，其贡献可与莎士比亚的戏剧并称。

查理一世(Charles I,1600—1649)

英国、苏格兰和爱尔兰国王(1625—1649),英国史上唯一被处死的君主。詹姆斯一世之子。他从父亲那里继承了君权神授观念,在早期的书信中曾透露出对下议院的不信任。1625 年即位,同年召开第一届国会,因宗教议题、向西班牙进军和普遍对他的顾问白金汉公爵的不信任,造成他与国会之间的冲突。在解散几次国会后,他曾持续统治王国十一年而不再召开国会。查理为了不再仰赖国会的拨款,1634 年开始征收所谓的造船费。1639 年与苏格兰开战,查理为了筹集军费,在次年召集了短期国会和长期国会。最后因他的独裁统治而再度与国会决裂并爆发了英国内战。六年内战(1642—1648)间,他的军队不敌克伦威尔所统率的国会军。查理在第二次内战结束后被逮捕,次年以暴君叛国等罪名受审。1649 年法庭判他有罪处决,克伦威尔宣布共和。

富兰克林(Benjamin Franklin,1706—1790)

美国著名政治家、科学家,同时亦是出版商、印刷商、记者、作家、慈善家,更是杰出的外交家及发明家。他是美国革命时期重要的领导人之一,他最初信仰英国统治下一个统合的殖民地政府,后来因课税议题而逐渐改变立场。他协助确立《印花税法》的废止,并担任第二次大陆会议的代表,也是起草《独立宣言》的委员会成员,并曾出任美国驻法国大使,成功取得法国支持美国独立。1787 年他参与宪法会议,制定了宪法的架构,该宪法一直是美国二百年来的基本法。在发明方面,富兰克林曾经进行多项关于电的实验,这些实验导致避雷针的发明。他还发明了双焦眼镜、蛙鞋等。他在费城

创立《费城报》(1730—1748),倡议用社会集体力量建造公共设施,使人们能享受到过去只有少数富人才能享受的东西:他帮助建立了现今已司空见惯的一些公共机构,如消防队、图书馆、保险公司、学校和医院,而这些靠社会基金建立的机构是在北美建立的第一个各该类机构。富兰克林曾是共济会的成员,并被选为英国皇家学会院士,他亦是美国首任邮政总长。

腓特烈·威廉一世(Friedrich Wilhelm I,1688—1740)

普鲁士第二代国王(1713—1740 年在位),他的父亲腓特烈一世成功地使普鲁士变为一个王国,而他则大大加强了这个王国的军事力量。毕生致力于建设普鲁士陆军,1733 年实行分区征兵制,组成效忠国王的普鲁士军官团,并强迫农民当兵。1713 年普鲁士军队为 38 000 人,到 1740 年,人口只有 2 200 000 人的普鲁士竟拥有兵员 83 000 人(占人口的 4%),成为欧洲第三军事强国。虽然穷兵黩武,但他在对外扩张方面(例如大北方战争),所得甚微,只是由于彼得大帝的俄罗斯打败了瑞典,他才得到了直到奥德河河口的波美拉尼亚。除了扩张军备外,他也注重经济、教育等国力的培养。1717 年实施小学义务教育;1719 年,他解放自己领地上的所有农奴,废除世袭租佃制度。他提倡重商主义,发展工业,特别支持毛纺工业。然而腓特烈·威廉一世鄙视学问,他在普鲁士境内禁止法国文学、拉丁文和音乐的传布。由于他生活俭朴吝啬,又舍不得在经济文化建设上花钱,人称“乞丐国王”。

附录 15

富格家族　罗德兹　古尔德　洛克菲勒　伦巴底人　摩根　反托拉斯运动

富格家族(Fugger Family)

德意志企业家族。初在奥古斯堡(Augsburg)经营纺织业,后来发展成庞大的贸易、采矿和银行事业,统治 15、16 世纪的欧洲工商业,并影响欧陆政治。该家族的企业堪称资本主义初期贸易公司的典范。韦伯书里提到的雅各・富格(Jakob Fugger, 1459—1525)是家族的第三代领导人,富格家族在他手中踏入矿业领域,并很快成为矿业巨子,这也是富格家族真正成为欧陆重要企业家族的开始。1514 年雅各・富格授封伯爵,他是 1490 年以后神圣罗马帝国皇帝麦西米伦一世(Maximilian I, 1459—1519)各项政策的主要财政支持者。他在政治上最大的投资成就是 1519 年资助查理五世当选神

圣罗马帝国皇帝。此外,他也借着贷款关系而在1516年与英王亨利八世结为盟友。

罗德兹(Cecil Rhodes,1853—1902)

生于英国的南非金融家和政治人物。他的一生正当英帝国主义全盛时期,是帝国的创业人之一。他创办了德比尔联合矿业公司(De Beers Consolidated Mines, Ltd.),该公司至今仍控制全球钻石生产的60%,而在1891年则是90%。1887年他组成了南非金矿公司。为了帝国扩张的目的,罗德兹在1881年卷入政界。经过一番奋斗,在1889年经过英国特许成立英国南非公司,开发北部新领地。1890年罗德兹的先遣人员进驻马塔贝莱兰,继而进入马绍纳兰,名震赞比西河两岸。新拓领地即以他的名字命名为罗得西亚(Rhodesia),即今日的赞比亚与津巴布韦两国。罗德兹曾留下一段足以代表他当年万丈豪情的话语:“满天星辰……这些广阔的世界仍未有人踏足。可以的话,我但愿能吞并其他行星。”

古尔德(Jay Gould,1836—1892)

美国铁路企业家、金融家和投机者。早年失学(16岁),靠自习弥补,1856年(20岁)出版《纽约德拉瓦郡的历史》一书。先投入金融事业,然后涉足铁路,是美国铁路事业重要创建人物之一,靠各种关系从事投机,以巧取豪夺的手段,在1882年时达到他在铁路事业上的巅峰,他的铁路帝国位居全国第一,拥有铁路长达25 500公里,为全美铁路总长的15%。对古尔德的评价一般都非常糟,他被公认为19世纪美国资本主义中最恶名昭彰的“强盗贵族”,为人冷酷无情,肆无忌惮,直到去世都没有朋友。不过近年来的一些传记澄清了不少对他不利的谣言,例如他

其实并非反犹太者，而且也肯定他在美国铁路事业上的积极贡献。

洛克菲勒(John D. Rockfeller，1839—1937)

美国资本家，洗礼派教友，以他在石油工业中的地位而闻名。1863 年在克利夫兰附近建立第一个炼油厂。此后专门经营石油业。1870 年与人合办俄亥俄标准石油公司。在他的领导下，标准石油成为世界上最大的石油公司，同时也为他个人带来了巨大的财富(1929 年时资产为 9 亿美元，按 2001 年的币值，他的资产约达 2000 亿美元，相较之下比尔·盖茨在当年只有 587 亿美元)。洛克菲勒也是个著名的慈善家，他的大部分财产都捐赠慈善事业。1892 年他捐款建立芝加哥大学，生前赠给该校 8000 多万美元。生前捐款合计 5 亿美元，到 1955 年止，他和他的儿子的捐款总数达 25 亿美元。

伦巴底人(Lombard)

中世纪初期，日耳曼人大迁徙的过程中，一支部族伦巴底人据有意大利波河流域(568—774)，此地遂因而得名。12 世纪时，伦巴底的金融事业开始发展，到了 13 世纪已成为欧洲重要的金融中心之一，伦巴底人也自然成为当时欧陆主要的金融借贷商人之一。他们沿着普罗旺斯、勃艮地、法兰德斯和巴黎地区的商业轴心建立了一个放贷网络；经常光顾欧洲国王和教士的宫廷。伦敦金融活动最繁忙的街即伦巴底街，据说就是为了纪念这些起源于伦巴底地区的金融商。

摩根(John Pierpont Morgan，1837—1913)

美国金融家和企业家，19 世纪末世界金融巨头之一。他所创办

的摩根金融公司曾为美国政府的主要财政支柱，至今仍为世界上最有实力的金融机构之一。1885年摩根投入铁路经营，协助相互恶性竞争的铁路之间的合并，稳定了铁路运输的价格。在此过程中，他也掌握了大量的铁路股票，1900年已成为世界上最有实力的铁路巨头之一。除此之外，1901年摩根建立了当时世界上最大的公司（美国钢铁公司），还合并组建了国际收割机公司和奇异公司。摩根本人爱好艺术及文化，是当时艺术品及图书的最大收藏家之一，他将大部分艺术收藏品捐给了纽约市大都会艺术博物馆。在他死后，其家族于1924年在其图书收藏地设立一个公共图书馆。

反托拉斯运动

限制被认为是不公平或垄断性的商业活动的运动，由此而出现反托拉斯法。此法将某些被认为会伤害商业环境或消费者权益的行为定为非法，政府机关里的竞争管理监督部门负责监管反托拉斯法。反托拉斯一词源起于美国法律，最初创制目的是要对抗企业联合（cartel）。最著名的是1890年的《雪曼反托拉斯法》（*Sherman Antitrust Act*）。该法宣布："凡限制贸易或商业的合同、合并……或暗中策划"都是非法的。此外，尚有其他法律禁止利用价格或其他手法对消费者差别待遇，也禁止会严重削弱同业竞争的公司合并或吞并行为。很多国家，包括大半西方世界，都设有某种形式的反托拉斯法，例如欧盟就有欧盟竞争法。

附录 16

西拉书　千禧年　犹太律典　弥曼差学派　得未使　耆那教　法利赛人　巴比伦俘囚　威廉·麦斯特

西拉书(Book of Sirach)

耶稣·本·西拉(Jesus ben Sira),公元前 2 世纪的以色列智者,被列为《圣经次经》的《西拉书》据说即为他的著作。《西拉书》大约于公元前 2 世纪初用希伯来文写成,共分 51 章,于公元前 130 年左右由他的孙子在亚历山大译成希腊文。《西拉书》是希腊化初期出现的犹太智能书。作者在书中叙述了宗教、道德等多方面的问题,并结合个人经验对犹太传统的智能作了总结。该书带有强烈的护教性格。它阐明,以色列民族的神圣历史与文化远非希腊人或其他外邦人所能企及。但与这种保守立场相配合的还有一种犹太人对

外部世界开放的意义，有一种世界公民的理想。这种理念可以归因于当时希腊化通俗哲学的影响。基督新教不承认所谓的“次经”，因此《西拉书》不见于基督教的《圣经》。天主教倒是在《圣经》里给“次经”留了一席之地，《西拉书》在此被称为《德训篇》，基督教则通常称之为《便西拉智训》。

韦伯此处提到的《西拉书》两段文字，对他的论述极为关键，因此有必要列出引文，希腊原文或拉丁译文非译者力所能及，只能列出所知的中译、英译与德译各个版本，以供读者参考。

“(20)坚守岗位，持之以恒，工作到老。(21)不要羡慕罪人的强势，而要坚守自己的工作，忠于主。主使穷人乍富，此乃极易之事。”(张久宣译，《圣经后典・便西拉智训》11:20—21)

“(21)你当遵守你与天主结的盟约，按照盟约生活，老于你的职守。(22)不要惊奇罪人的成就，只该信赖上主，坚持你的工作。(23)因为，使穷人忽然变为富翁，在上主眼中，是一件容易的事。”(《思高圣经・德训篇》11:21—23)

“20 My son, hold fast to your duty, busy yourself with it, grow old while doing your task. 21 Admire not how sinners live, but trust in the LORD and wait for his light; For it is easy with the LORD suddenly, in an instant, to make a poor man rich.” (*The New American Bible*, Sirach 11)

“11:21 Be steadfast in thy covenant, and be conversant therein, and grow old in the work of thy commandments. 11:22 Abide not in the works of sinners. But trust in God, and stay in thy place.” (*The Book of Ecclesiasticus*, Douay-Rheims)

“20 Mein Sohn, steh fest in deiner Pflicht und geh ihr nach, bei deinem Tun bleibe bis ins Alter! 21 Wundere dich nicht über die Übeltäter; früh morgens mach dich auf zum Herrn und hoffe auf sein

Licht! Denn leicht ist es in den Augen des Herrn, den Armen plötzlich und schnell reich zu machen."（*Das Buch Jesus Sirach*，11，Douay-Rheims）

不过，韦伯虽然承认在《西拉书》里"可以得见对忠实的职业劳动的无比评价"，然而与近代的"天职观"相去却甚远，因为这种评价还是属于"传统主义心态"。详见《古犹太教》3—3—2—6。

千禧年(millennium)

流传于古代基督教、在启示文学中关于至福千年之描绘的教说：在世界末日之后，耶稣再临的一千年里，撒旦被捆绑，殉教的圣人与义人复活，彼等将与基督在地上称王千年，千年之后则行最后的审判。参见《新约圣经・启示录》20：1—6。千禧年说在古代教会里被许多教父所采用，四五世纪以来渐渐失去声息，现在则不在基督教的正统教说之内。然而在欧洲，每逢社会和宗教纷扰不安的时代，为了对抗教会的权威，千禧年的观念往往会再度流行。例如 16、17 世纪宗教改革时，在所谓的再洗礼派各团体中就非常盛行千禧年观念。

犹太律典(Talmud)

Talmud 在希伯来语中是"教诲"的意思，后来用来称呼：被称为拉比的犹太律法学者之口传或批注的集成之书，作为将律法实践于具体生活的指南，与《旧约圣经》并为犹太教的圣典。内容共分两部分，第一部分为密西拿(mishna，希伯来文原意为"反复教导")，收录以摩西律法为中心而由历代拉比所开展的口传律法，以希伯来语写成(3 世纪)，体例上接近判例集，分六大部分(回目)，共 63 篇专论，

每篇专论分若干章。第二部分为葛玛拉(gemara),收录的是对密西拿所作的注释与解说,以及其他一些传说,以阿拉姆语写成。律典有编纂于4世纪末的巴勒斯坦版及编纂于6世纪左右的巴比伦版。两者在密西拿部分是相同的,葛玛拉部分则以后者较为详细。但普通谈到犹太律典时,是指后者而言。

弥曼差学派(Mimāmsā)

弥曼差即考察研究之意。印度古代六派哲学之一,即重视祭祀,主张声常住之声显论师(即主张声音为宇宙实在之存在,一切构成祈祷之语言具有绝对之神秘力量)。盖于印度,考究古代婆罗门经典吠陀之所说,分为两派。一为根据梵书前半之仪轨、释义,以实行祭祀为重心,兼论究会通其疑义异说,即以吠陀行祭品为研究对象者;另一派则根据梵书后半之奥义书,主要以考察"梵"为目的,即以吠陀智品为研究对象者。此二派皆称弥曼差学派,又前者特称弥曼差学派、业弥曼差学派,后者则称吠檀多学派、智弥曼差学派。两者关系密切,皆视吠陀天启为最高权威,足以代表正统婆罗门之思想。今所谓弥曼差学派,即指前者,即于公元前二三世纪(一说前四五世纪),耆米尼(Jaimini)研究吠陀之祭事,取舍诸种不同学说而组织成的新学派。经论中所称之"声显论"、"从缘显了宗"即指此派。其宗旨为:吠陀之声为绝对常住,且以吠陀所说之祭祀为法。其根本圣典为《弥曼差经》,相传为耆米尼所作,为六派哲学中分量最大之圣典。

得未使(dervish)

原来是"贫者"之意,不过并不单指物质上的贫穷,而另有"求神

之恩宠者”与“信心深者”之意，属于苏非派教团(sufi，伊斯兰神秘主义者)。这种教团自 12 世纪起相继成立，其成员必须服从首脑，事奉师长。得未使教团主要的功修仪式为齐克尔(dhikr)，即反复诵读赞颂阿拉的祈祷词，以此作为达到忘我境界的途径。得未使可以集体生活，也可以在俗，他们一般都出生于下层阶级。在中世纪地处伊斯兰世界中央的各国，得未使教团在宗教、社会和政治生活中发挥重要作用，但目前他们的寺院常为政府所控制，他们的教义主张也不受正统派重视。

耆那教(Jainism)

公元前 6 世纪由大雄(Mahāvira，前 599—前 527?)所开创的印度宗教，所谓耆那教，是指克服烦恼而获得解脱的“胜利者(Jina)之教”，大雄就是这些胜利者的第二十四代。为了解脱业的束缚，耆那教主张彻底实践严格的戒律和禁欲苦行，尤其是不杀生戒，如此一来，比丘们连虫蚁也不敢杀害，衣服也不准穿着，因而裸体乞食。一般信徒唯恐犯了杀生戒，所以多半远离生产事业而从事商业与金融业。2 世纪时，教团分裂为主张完全裸行的天衣派与认可穿着白衣的白衣派，后来这两派各自发展了自己的圣典教规。耆那教徒一直恪守着虔敬的生活原则，以热心慈善工作闻名，包括搭建棚舍收容动物。耆那教也教人宽容，不强求别人改变信仰皈依自己的门派。目前约有 200 万信徒。

法利赛人(Pharisees)

约自公元前 2 世纪起活跃于犹太教内的有力派别。法利赛一字源于阿拉姆语(Aram)，意指分离、离开，或者是指将自己与律法不严

明的大众区分开的意思。法利赛派是站在纯粹的律法主义的立场上,力求严格地遵守律法;在社会上,他们是与以祭司阶级为中心的、保守的、妥协的撒都该人(Sadducee)相对立,采取进步的、独立的立场。其后,这种律法主义中所含的伪善性质陷落到形式主义的窠臼,因而受到耶稣的严厉批判。虽然如此,法利赛人基本上并不是一个政治团体,而是学者、虔信教友的组织,以此赢得众多百姓的拥护,在《新约圣经》中,他们以犹太代言人的身份出现。对法利赛人而言,礼拜上帝并不在于圣殿祭司所举行的血祭,而在于祈祷、研读上帝的律法,因此法利赛人致力建设犹太教会堂,以之为圣殿之外另一宗教礼拜场所。在法利赛人的努力下,犹太会堂成为犹太人宗教生活的重心所在。第二圣殿遭毁和耶路撒冷陷落之后,犹太人离散于各处,会堂乃成为犹太人维系其宗教与教育的核心,对于延续数千年来不绝如缕的犹太文化实为关键所在。

巴比伦俘囚(the Exile)

公元前 10 世纪末,以色列人分裂为南北两国,即北方的以色列国与南方据有耶路撒冷的犹大国。公元前 722 年,北方的以色列国亡于亚述人的侵略,而南方的犹大国则在公元前 586 年亡于巴比伦王尼布甲尼撒,由于犹太人的顽强抵抗,尼布甲尼撒遂将犹太知识分子与领导人物迁至巴比伦,此即犹太人历史上著名的巴比伦俘囚期,最后在波斯君主居鲁士灭亡巴比伦帝国后,部分俘囚民才得以在公元前 537、前 520 年分批返回耶路撒冷重建故国。以色列的先知们在《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》等书中指出,这一连串的历史悲剧乃是以色列人对神的不敬所致,虽然如此,他们最终仍领受到耶和华的爱与恩惠。俘囚期的历史对以色列人的民族性格有不可磨灭的影响,这是韦伯再三强调的。

威廉·麦斯特(Wilhelm Meister)

歌德的长篇小说,分两部:《学习时代》(*Lehrjahren*,1775)和《漫游时代》(*Wanderjahren*,1828)。内容写主角威廉·麦斯特走出家门寻求人生意义的故事,肯定实践的重要意义。在《学习时代》中主角茫无目标地辗转漂泊,以追求其自我个性,但是他最后之所以发现了其自我个性,是由于他在《漫游时代》中放弃了追求个性,而决定要在一个包容广泛的共同体中忘我地献身于一个有限的目标。作品想传达的主旨是:青年人认为,生活大概就是自我个性的发展;中年人知道,生活即是命运的实现;而老年人则已意识到,恰恰就是这种实际献身的命运实现,才是自我个性完美发展的必经之路。

附录 17

王与王国　康曼达　佣兵统帅　庄宅　汉撒同盟　济贫法　南海泡沫　英灵殿

王与王国(rex et regnum)

早期日耳曼民族的政治理论认为：国家的权力是基于“国王”(rex)及“身份”(regnum)的二元化结构，regnum 即指包含“等级”(estate)在内的人民，故此处译为“王国”。我们晓得，在封建社会时期，领主与其领民的关系是很淡薄的，他们并不认为对其臣民负有任何责任，也没有促进整个社区福祉的愿望，充其量只在与教会和修道院打交道的过程中有一些宗教的和世俗的考虑。然而，国王(rex)或君主与其诸侯国或邦(regnum)的关系就不是如此：他们对其臣民负有责任。这种责任最为重要的是要通过法律和司法行政来维护法律和秩序，同时还得保护教会。

康曼达(commenda)

“commenda, dare ad profiecuum de mari”(委托,乃依契约分配海外贸易的利润),因此,康曼达实为“委托”之意。韦伯在《城市的类型学》一书里,对“康曼达”与“海外贸易贷款”(societas maris)有如下简短的叙述:“外出营商者(Tractator)负责将本地货物运到东地中海沿岸地区的市场销售,至于购买本地货物与海运的资金则全部(或部分)由当地资本家提供(外出营商者当然也有可能是空船而往的),销售所得再采购东方货物回本地贩卖,最后的经营所得则由外出商人与资本家依契约条款分享。”简而言之,即由资本家提供资金,经营者(出海者)执行业务(有时也提供部分资金),最后再根据所定比率来分享利润的一种契约。中世纪时流行于地中海一带,普通是随每一次的航海订定一回海上商业契约。若资本家现身于外,则为“合股公司”的原型,若资本家并不现身时,即为“匿名组合”的起源。一般而言,“康曼达”指的是经营者完全不出资的一种契约,如果他出部分资本,则称之为“海外贸易贷款”,实际上的用法却没有如此严格区分。

佣兵统帅(condottieri)

指 14 世纪中叶至 16 世纪,参加意大利各国间频繁战争的雇佣兵的统帅。十三四世纪时,意大利许多城邦由于与东方的贸易获利甚丰,这些城邦(例如威尼斯、佛罗伦萨和热内亚等)本身武力微弱,又因财富不免招致外国君主或邻近城邦的觊觎,统治这些城邦的贵族遂想出雇用被称为 condotta(=contract, 契约)的职业军人来为他们作战。意大利的第一批雇佣兵(通称自由联队)是由外国人组成

的。最早的雇佣兵(1303)为来自西班牙的加泰隆人。接续而来的是以日耳曼人和匈牙利人为主体的“大联队”。这支联队是最早具有正式组织和严格纪律的雇佣兵之一。15世纪初,受那不勒斯雇佣的史佛萨(Muzio Attendolo Sforza)使联队组织更加完善化。他们也开始为了各自私人的利益奋斗。史佛萨之子法兰西斯科·史佛萨于1450年控制了米兰,是各个佣兵统帅中成就最辉煌的一个。当然也有不走运的,佣兵统帅卡马尼奥拉(Carmagnola,1390—1432)由于一再背叛反复无常,而被威尼斯统治者处死于圣马可宫前(1432)。雇佣兵贪婪无度,常常倒戈,很少拼命作战,因为他们并不愿意拿自己的生命开玩笑,所以战争常常就变成围城,或者是演习,几乎没有短兵相接的战斗,这是最为符合雇佣兵利益的,因为可以拖延战争,从而延长他们的雇佣期。最极端的例子里,一场战争可以在进行半天之后,双方皆没有任何阵亡者(1427年在Molinella)。15世纪末,城邦互相并吞,意大利本身也成为法国、西班牙和日耳曼军队的战场,雇佣兵在这种正规的国际战争中逐渐无用武之地,佣兵统帅从此即销声匿迹。话虽如此,韦伯之所以特别重视佣兵统帅,主要是因为他们是欧洲史上最早懂得经营“战争”的人物,尤其是华伦斯坦(Albrecht von Wallenstein, 1583—1634)。

庄宅(Oikos)

Oikos在希腊文里是指“家”的意思,亦是“经济”一字的字源:Oikonomia(家计的管理)→Economy。根据韦伯所说,罗伯图斯(Karl Rodbertus, 1805—1875)是最早用“庄宅”一词来称呼古代“大型家计”的学者。在“庄宅”中,“借着家成员或隶属于家的劳动力来达到需求满足(原则上)的自给自足,而物质性的生产手段是在非交换的基础上提供给劳动力使用。实际上,古代庄园领主的家计,特

别是王侯的家计(尤其是埃及的“新王国”),都是在大小极为不同的程度上类似于此一类型(纯粹类型则不多见),换言之,大家计的需求之筹措皆分摊于从属的劳务义务者(赋役义务者与纳税义务者)身上。同样的情形有时也见之于中国与印度,以及较小程度地见于我们的中世纪时期——从庄园管理条例(capitulare de villis)开始”(《经济行动的社会学基本范畴》)。

汉撒同盟(Hanseatic League)

中世纪晚期由德意志北部城市和海外贸易团体创立的商业、政治联盟,其宗旨是维护相互间的商业利益。汉撒(Hanse)一词,德文意为“公所”或者“会馆”。13 至 15 世纪,汉撒同盟是北欧的重要经济和政治势力,加盟城市最多时曾达到 160 个。1367 年成立以卢比克为首的领导机构,有汉堡、科隆、不来梅等大城市参加。1370 年战胜丹麦,垄断波罗的海贸易,并在西起伦敦、东至诺夫哥罗德的沿海地区建立商站,实力雄厚。从 15 世纪初起,由于波罗的海非德意志国家的日益强大,荷兰海上势力的崛起,以及德意志本土普鲁士的兴起,汉撒同盟逐渐消沉,1669 年召开最后一次会议。

济贫法(Poor Laws)

英国历史上颁布的关于社会救济的法律。产生于 16 世纪,一直延续到 1948 年。16 世纪英国圈地运动迫使众多农民背井离乡,沦为流浪汉,失业现象日益严重。英国统治者被迫考虑救济贫民问题。1572 年,英格兰和威尔斯开始征收济贫税,1576 年又设立教养院收容流浪者,并强迫其劳动。1601 年颁布第一个重要的济贫法。授权治安法官以教区为单位管理济贫事宜,征收济贫税及核发济贫

费。凡年老及丧失劳动力者，在家接受救济；贫穷儿童则在指定的人家寄养，长到一定年龄时送去做学徒；流浪者被关进监狱或送入教养院。斯图亚特王朝于1662年通过《住所法》，规定贫民须在其所在的教区居住一定年限者方可获得救济。1723年的济贫法更进一步规定设立习艺所，受救济者必须入所。1834年议会通过《济贫法修正案》，这是1601年之后最重要的济贫法，史称新济贫法。该法取消家内救济，改为受救济者必须是被收容在习艺所中从事苦役的贫民。习艺所内的生活条件极为恶劣，劳动极其繁重，贫民望而却步，被称之为劳动者的“巴士底狱”。其后虽经历一些组织管理上的变更，但习艺所的惩治原则一直未变。20世纪以来，济贫法的重要性逐渐降低。等到1946年的《国民保险法》和1948年的《国民救助法》通过后，卫生部主管的社会保险已完全代替济贫，济贫法失去作用。

南海泡沫(South Sea Bubble)

1720年使大批英国投资者破产的一次投机狂热。1701—1713年的英西战争给英国政府带来沉重的财政负担，为了促进国债销售，英国政府同意给予认购国债的企业商业特权。1718年英王乔治一世同意出任南海公司董事长，1720年南海公司承诺接收全部国债，相对则从政府获得了奴隶贸易的垄断权和与西班牙殖民地的贸易权。人们对它的前途看好，纷纷对它的股票投资，其股价迅速攀升，1720年1月股票价格为128.5%，8月达1 000%。许多人因此发了财，于是吸引了更多的人投入。一时间抢购南海公司股票蔚为风气。在南海公司的激励下，各种公司如雨后春笋纷纷出现，其中许多公司只是想浑水摸鱼而已。为了限制这些“泡沫公司”，英国国会制订了《泡沫公司法》(*The Bubble Act*)。该法于1720年6月生

效，许多“泡沫公司”被指名解散，其股价随即暴跌。最后殃及南海公司股票，原来每股 1000 英镑，9 月降至 174 英镑，12 月降至 124 英镑。许多地主和商人都失去了他们的财产，南海公司事件对英国的政治和经济有深远的影响。著名的科学家牛顿也是这次泡沫事件的受害者，损失惨重，他曾叹气：“我能算出恒星的运动，但算不出人类的疯狂。”

英灵殿（Walhall，亦译瓦尔哈拉）

根据北欧神话，在战争时，主神奥丁（Odin，亦称沃坦[Wotan]）会派遣身穿甲胄的美女瓦尔基里（Valkyrs，“阵亡者之选择人”）到战场上，将阵亡的勇士英灵带到英灵殿（“阵亡者之厅堂”）参加盛宴。这些勇士在英灵殿中，夜晚纵情欢宴，白昼则反复参加那场自己捐躯并得以流芳百世的战役。根据神话，奥丁之所以要收集这些勇士的英灵，乃是为了那场宿命中一定会发生的战争“诸神之黄昏”——诸神与巨人的最后决战、结局则是天地毁灭——做准备。

附录 18

加利西亚　乌伯塔　西里西亚　卡尔夫　梅克伦堡　利物浦　曼彻斯特　西伐利亚　波美拉尼亚

加利西亚(Galizien)

东欧的一个地区,原属波兰。1772 年俄普奥三国瓜分波兰,加利西亚被奥地利并吞。此后几经转折,一直要等到第一次大战结束,德、奥、俄三大帝国崩溃,波兰得以复国,才收回加利西亚。

乌伯塔(Wuppertal)

德国北莱茵—西伐利亚州城市。位于杜塞多夫东北,莱茵河支流乌伯(Wupper)河的沿岸,为当地纺织业中心,也生产化工品、机械

等，有酿酒厂、印刷厂和出版机构。

西里西亚(Silesia)

位于中欧波兰、德国与捷克交界处，西南至苏台德山脉，南抵贝斯基德(Beskid)山脉，东北界为克拉科夫—维隆(Krakow-Wielun)高地，包括上、中奥德河盆地。1945 年后大半为波兰领土。在此之前曾为邻近诸强国如普鲁士、奥地利等国积极并吞之地，为此曾发生多次战争。

卡尔夫(Calw)

德国黑森林东北的小镇，位于巴登—巴登东方 60 公里的 Nagold 河畔，德国作家赫塞(Hermann Hesse)的故乡。

梅克伦堡(Mecklenburg)

德意志东北部历史上的一个邦，位于波罗的海沿岸平原，在卢比克(Lubeck)湾以东约 160 公里处。现属德国的梅克伦堡—西波美拉尼亚州。原为梅克伦堡家族领地，在宗教改革运动中，此一家族曾加入新教一方。

利物浦(Liverpool)

英格兰第五大城市，海港，也是兰开夏(Lancashire)历史郡默西赛德(Merseyside)的中心。市区属默西赛德的都会自治区，在默西河出海口北岸呈不规则的新月形，距爱尔兰海数英里。

曼彻斯特(Manchester)

英格兰西北部城市,常被视为工业革命时期的典型城市。在许多方面,堪称为过去 250 年间西方世界所建新一代巨型工业城市中的第一座。1717 年人口仅为一万的集市小镇,至 1851 年,以棉纺为主的纺织业已十分发达,向市郊发展、合并其周围工业社区后,成为人口超过 30 万的工商业城市。20 世纪初,城市向外扩展的部分将曼彻斯特与环城的棉织品制造城镇相连接,演化为新的城市形式,即所谓大都会区。1911 年该市人口已达 235 万。

西伐利亚(Rheinland-Westfalen)

德国西北部地区,相当于现在的德国北莱茵—西伐利亚州全部及下萨克森与黑森两州部分地区。1814—1815 年维也纳会议将旧西伐利亚的大部分地区划归普鲁士,包括首府闵斯特在内。19 世纪末至 20 世纪初西伐利亚人口稠密,成为世界上重工业最发达的地区,德国钢铁重心鲁尔地区即在此。

波美拉尼亚(Pomeranian)

位于波兰西北部,波罗的海沿岸以南,主要河流包括维斯瓦河、奥德河和雷克尼茨河。曾为波兰、神圣罗马帝国、普鲁士、瑞典等国所统治,目前分属波兰与德国。

译名对照表

A

Adams, Thomas 亚当斯

adäquate Beziehung 适合的关系

Admonition to Parliament 对国会的忠告

Aegidius, St. 艾吉迪斯

Afgeschiedenen gereformeerten Gemeente 分离改革派教会

Agreement of the People 人民协议

Akkordlohn 论件计酬

Alberic, St. 阿尔贝里克

Alberti, Leon Battista 阿伯蒂

allgemeiner Priestertum, universal priesthood 万人祭司论

Allstedt 阿尔斯台特

Altona 阿托纳

Amphipolis 安菲波利斯

Anabaptist 再洗礼派

Anabasis 万人远征记

Anglican Communion 安立甘派，圣公会

Anstalt 机构

Anstaltsgemeinschaft 制度化组织

anstaltsmäβig 制度性

Anthony of Florence, St. Antoninus of Florence 圣安东尼・佛罗伦萨

Antisthenes 安提斯泰尼

Antrieb 驱动力
anxious bench 焦虑之席
Aphrodite 阿芙罗黛蒂
Apocolocyntosis divi Claudi 变瓜记
Apology 辩护集
Aquinas, St. Thomas von 圣托马斯·阿奎那
Arianism 阿利乌教派
Arminianism 阿明尼乌派
Arminius, Jacobus 阿明尼乌
Arnauld, Antoine 阿尔诺
Arnhem 阿纳姆
Arnold, Matthew 阿诺德
Arte di Calimala 卡理玛拉商人行会,毛织品商人公会
Asbury, Francis 阿斯伯里
Ashley 阿胥莱
Aufgabe 使命
Augsburg 奥古斯堡
Augsburg Confession 奥古斯堡信仰告白
Aurelius, Marcus 奥理略
auri sacra fames 无可抑制的拜金欲,贪欲
Außenmoral 对外道德

B

Baillie 拜里
Baist, Gottfried 白斯特
Baptists 洗礼派
Barbon, Praise-God 巴本
Barclay, Robert 巴克莱
Barth, Karl 巴特
Basel 巴塞尔
Battle of Dunbar 顿巴战役
Baxter, Richard 巴克斯特
Bayly, Lewis 贝利
Bazar 市场(近东)
beati possidentes 富裕的人
Beatrice Portinari 贝雅特丽斯
Beaumont, Christophe de 博蒙
Bedarfsdeckung 需求满足
Beghards 贝格哈德会
beguinage 贝居安会
Beguines 贝居安女修会
believers' church 信者的教会
Below, G. von 贝罗
ben Sira, Jesus 耶稣·本西拉
Benedict of Nursia, St. 圣本笃
Bernard of Clairvaux, St. 圣伯纳
Bernard of Siena, St. 圣伯纳·西耶拿
Bernardines 伯纳会
Bernstein, E. 伯恩斯坦
Berthelsdorf 波塞朵夫
Berthold von Henneberg 贝托尔

德·亨纳贝格
Berthold von Mainz 缅因兹的贝托尔德
Berthold von Regensburg 里根斯堡的贝托尔德
Beruf 职业,天职
Berufsmensch 职业人
Berufspflicht 职业义务
Bethlehem 伯利恒
Betrieb 经营
Bewährungsgedanken 义证的思想
Beza, Theodore 贝札
Bibliokratie 圣经至上主义
Biddle, John 比德尔
Bilderdijk, Willem 毕尔德狄克
birthright 天生权利
Boer War 波尔战争
Bonaventura, St. 波拿文都拉
Bonn, M. J. 波恩
Book of Homilies 讲道集
Book of Sirach 西拉书
Book of Sports 游艺条例
Borinski 波林斯基
Bourgeois 布尔乔亚,资产阶级
Braune 布劳内
Brecknockshire 布雷克诺克
Brentano, Lujo 布伦塔诺
Brodnitz, Georg 布洛德尼兹
Browne, John 布朗
Browne, Robert 布朗
Brownist 布朗派
Brunner, Emil 布隆内尔
Bryce, James 布莱斯
Bucer, Martin 布塞尔
Buckle, Henry Thomas 巴克尔
Bunyan, John 班扬
Burchhardt, Jacob 布克哈特
Bürger 市民
burgerliche Betriebskapitalismus 市民的经营资本主义
bürgerliche Wirtschaftsethos 市民的经济风格
bürgliches Berufsethos 市民职业风格
Butler, Samuel 巴特勒

C

Caecilian 塞西里安
Calvin, John 卡尔文
Calw 卡尔夫
canon law 教会法
Capadose, Abraham 卡帕多斯
Carlyle, Thomas 卡莱尔
Cartwright, Thomas 喀特莱特
Castellio, Sebastian 卡斯特利奥
Castrati 去势派

Cato, Marcus Porcius 加图,老加图
causa sine qua non 不可或缺的原因
causae naturales 自然的原因
Celestius 塞莱斯蒂乌斯
censura morum 风纪处罚
certitudo salutis 救赎确证
character indelebilis 不可抹除的印记
charisma 卡理斯玛
Charnock, Stephen 查纳克
Cheshunt 切森特
Chillingsworth, William 奇林渥斯
Christian Directory 基督徒指南
Christian Science 基督教科学派
Christiana 克里斯蒂娜
Christoph, Herzog 克里斯多夫
Christoterpentinöl 基督的松节油
Chrysoston 克利索斯顿
Cicero, Marcus Tullius 西塞罗
Cistercian 西笃会
Citeaux 西笃
Clairvaux 克莱尔沃
Clarke, John 克拉克
classis "被召集的"市民地区部队
Clonmacnois 克朗麦克诺伊斯
Cluny 克吕尼派
cogito ergo sum 我思故我在
Coke, Thomas 柯克
Colbert, Jean-Baptiste 柯尔伯特
collegia pietatis 集会
Columella, Lucius Junius Moderatus 科伦梅拉
commenda 康曼达
communicatio idiomatum 固有之物的传达
communis providential 一般的神意
condottieri 佣兵统帅
Congregationalism 公理主义
Congregationalists 公理派
consilia 劝告
consilia evangelica 福音的劝告
Constance 康斯坦茨
contingent 偶然
contrition 悔改
Cornelius 孔尼流斯
corpus mysticum 神秘团体
coscienziosità 自觉
Costa, Isaak da 科斯塔
countenance 从容冷静
Cour, Pieter de la 彼得库尔
Covenanters 契约者
Cramer 克拉默
Cranmer Bible 克兰默圣经
Cranmer, Thomas 克兰默
Cromwell, Oliver 克伦威尔
Cromwell, Thomas 汤玛斯·克

伦威尔
Cunningham 康宁汉
Cynic 犬儒学派
Cyropaedia 居鲁士的教育

D

Damasus 达马苏斯
Dante Alighieri 但丁
dare ad proficuum de mari 依危险等级而定利益与损失分配率的贷款
David, Kristian 戴维德
De agri cultura 农书
De arboribus 论树木
De Beers Consolidated Mines, Ltd. 德比尔联合矿业公司
De beneficiis 论幸福
De brevitate vitae 论生命的短促
De clementia 论宽恕
De Deo 关于神
De ira 论愤怒
De lingua Latina 论拉丁语
De re aedificatoria 建筑学十书
De re rustica 论农业
De tranquillitate animi 论心灵的安宁
Dead Sea Scrolls 死海古卷
Declaration of Sports 游艺诏
decretum horribile 可怕的裁定
Dedhamer Protokollen 德但姆会议录
Defoe, Daniel 笛福
Deißmann 戴斯曼
Della Famiglia 论家政
Denifle, Heinrich Seuse 丹尼弗
Deo placere vix potest 总非上帝所喜
Der Ring des Nibelungen 尼布龙根指环
dervish 得未使
Descartes, Réne 笛卡儿
Deventer 代芬特尔
Die Kultur der Renaissance in 意大利文艺复兴时代的文化
Italien: Ein Versuch
Dieterich, Albrecht 狄特里希
Dijon 第戎
Diogenes of Sinope 戴奥吉尼斯
Dippel 笛普尔
directeur de l'ame 灵魂司牧者
Dollinger, Johann Joseph Ignaz von 多林格
Donatus 多纳图斯
doppeltes Dekret 正反圣定
Dorchester 杜切斯特
Dordrecht 多尔德雷希特

exercitia 修行
externa subsidia 外在辅助
extra ecclesiam nulla salus 教会之外无救赎

F

Faber, Peter 法伯
fattori 家内劳动者
faute de mieux 次善的方法
Feinen 虔敬的信徒
Feuerbach, Ludwig 费尔巴哈
fides efficax 有效的信仰
fides explicita 信仰之宣示
fides implicita 信仰之默示
Fieshi 菲希
finaliter 到底
finitum non est capax infiniti 有限无法包容无限
Firth 福斯
five dissenting brethren 五人国教反对者
foenus nauticum 海上借贷
forensisch 经判别
Fortuna 幸运
Fox, George 福克斯
Francis of Assisi, St. 圣方济・亚西西
Franciscan 方济会
Franck, Sebastian 法兰克
Francke, A. H. 法兰克
Franklin, Benjamin 富兰克林
Freemasonry 共济会
Freimaurer 自由的石工匠
Frederick Henry 腓特烈・亨利
Friedrich Wilhelm I 腓特烈・威廉一世
Fugger, Jakob 雅各・富格
Fuller 富勒
Funk 冯克

G

Gardiner 葛丁纳
gemara 葛玛拉
general awakening 一般的觉醒
General Baptists 普救洗礼派
genus proximum, differentia specifica 类同,种别
Gerhard, Paul 葛哈德
gerrymandering 杰利蝾螈式选区画分
Geschichte des Pietismus 虔敬派的历史
gesetzliche Abhängigkeit 法则性的相互依存关系
Gesinnung 心态
Gesinnungsethik 心志伦理

Hutchinson, Colonel John 胡奇森
Hutterite 胡特尔派
Huyghens, Constantine 休更斯

I

Idea fidei fratrum 信仰弟兄的理想
Idee 理念
Ignatius of Antioch, St. 依纳爵
in cose magnifiche e ample 堂堂因应一切
in majorem Dei gloriam 为增耀神的荣光
in majorem gloriam Dei 为了荣耀神
in vocatione 在职业里
Independent 独立派
industria 勤劳,勤奋
Ingolstädter 因戈尔施塔特
innere Verwandtschaft 内在亲和性
Innige Christendom 真实的基督教
Institutes of the Christian Religion 基督教原理
intention 动机
Interdict 禁行圣事
Irenäus, St. 伊里奈乌斯
Ironsides 铁卫骑兵团
Irving, Washington 厄文

J

Jaffé, Edgar 雅菲
Jaimini 耆米尼
James, William 威廉・詹姆斯
Jameson, Leander Starr 詹姆森
Janeway, J. 杰尼威
Jansen, Cornelius Otto 詹森
Jansenism 詹森教派,詹森主义
Jaspers, Karl 雅斯培
Jerome, St. 圣哲罗姆
Jesuit 耶稣会
Jina 胜利者
Jülicher 邱立舍

K

Kahl 卡尔
Kapitalrechnung 资本计算
Karlstadt, Andreas 卡尔施塔特
Kattenbusch 卡登布许
Keats 济慈
Keller, F. 凯勒
Keller, Gottfried 凯勒
Kerkraad 教会委员会
Ketzerei 异端
Kidderminster 基德明斯特
Kierkegaard, Sören 克尔凯戈尔
Kindlichkeit 童心
King, Martin Luther Jr. 金恩
kirchengemeinde 教团

Kirchenlexikon 教会词典
Kirchlichkeit 宗教心
Klages, Ludwig 克拉格斯
Knollys, Hanserd 汉撒诺理斯
Knox, John 诺克斯
Köhler 柯勒
Kollegianten 会众派
Konkordienbuch 宗典全书
Konventikel 集会
Kosmos 秩序
Kugler, Franz 库格勒
Kunvald 昆瓦尔德
Kürnberger, Ferdinand 克恩伯格
Kuyper, Abraham 克伊波

L

Labadie, Jean de 拉巴迪
Labadisten 拉巴迪派
Ladislas 拉迪拉斯
Lainez, James 赖尼兹
Lambeth-Article 兰贝斯条款
Lamprecht, Karl Gottfried 兰普雷希特
Lancashire 兰开夏
Lasco, John a 拉斯可
Laud, William 劳德
Lavaleye 拉瓦埃
Lebensführung 生活样式,生活态度
Lectura Oxoniensis 牛津讲演
Lehrjahren 学习岁月
Leiden 莱顿
Lenau, Nikolaus 莱瑙
Levelers 平均派
Levy, Hermann 李维
libero e nobile animo 自由的高贵心情
liberty of prophesying 布道自由
liberum arbitrium 随心所欲
liebe Jesulein 幼年耶稣
Liguori, Alfons von 阿丰斯·利久欧里
Lilburne, John 利尔本
Lipany 利帕尼
litterae testmoniales 资格证明书
Liverpool 利物浦
Lobstein 罗伯斯坦
Locarno 罗卡诺
Lodensteyn, Jodocus van 罗登斯坦
Lollard 罗拉德(派)
Lombard 伦巴底人
Löscher, Valentin Ernst 勒舍尔
Louvain 鲁汶
Loyola, St. Ignatius of 罗耀拉
ludibria spiritus sancti 圣灵的戏弄

Ludwig I 路德维希一世
Luke 路加
Luther, Martin 马丁·路德
Lutheran, Lutheranism 路德派,信义宗

M

Macaulay 麦考莱
Machiavelli 马基雅维里
Madame Guyon 盖恩夫人
Magarete 玛嘉丽特
Magdalen 马格达伦
Mahāvira 大雄
Maier, Johann 迈尔
Maliniak, J. 马林聂克
Mammon 玛门,贪婪
Mammonism 拜金主义
Manchester 曼彻斯特
Manley 曼雷
Mantegna 曼特尼亚
Marburg 马堡
Marot, Clement 马利特
massajo 家政者
masserizia 家政
Masson 马松
Maurice of Nassau; Mauritshuis; von Oranien, Moritz 莫里斯·拿骚,冯奥拉宁
Maximilian I 麦西米伦一世
May Day 五朔节
Meaux 莫城
Mecklenburg 梅克伦堡
Melanchthon, Philipp 梅兰希顿
mendicant 托钵僧团
Menno Simons 门诺西蒙
Mennonite 门诺派
Merx, Adalbert 莫克斯
Methodist, Methodism 卫理公会,卫理派,美以美会,循道会
Middleburg 米德堡
mijdinge 回避者
millennium 千禧年
Milton, John 弥尔顿
Mimāmsā 弥曼差
mishna 密西拿
Moira 命运女神
Molesme 模列姆
Molinos, Miguel de 莫利诺斯
Montanist 孟塔奴斯派
Montauban 蒙托邦
Montesquieu 孟德斯鸠
Moravian Church 摩拉维亚教会
Morgan, John Pierpont 摩根
morris dance 莫里斯舞
mortal sin 死罪
mosmajorum 古风

Moutains Blue Ridge 蓝岭山
Mr. Worldly-Wiseman 世间智先生
Müller, Karl 谬勒
Münster 闵斯特
Müntzer, Thomas 闵采尔
Müntzer Disturbances 闵采尔起义事件
Murray, James Augustus Henry 墨雷
mutuum date nihil inde sperantes 借给人而什么也不指望

N

Nachfolge Christi,
Imitation of Christ 效法基督
Nächstenliebe 邻人爱
Nahrungspolitik 生计政策
Narragansett 纳拉甘西特(湾)
Naturales quaestiones 自然界的问题
naturali ratione 自然理性,自然事理
Neo-Castrati Sect 新去势派
nervus rerum 精髓
Neumann, Carl 诺曼
New Haven 纽哈芬
Niclaes, Hendrik 尼克莱斯
Nicole, Pierre 尼科尔
Niebuhr, Reinhold 尼布尔
Nieuwe Kerk 新教会
nihil inde sperantes 什么也不指望
nobile e onesta famiglia 高贵的名门望族
nobilissimi cavalieri 高贵的骑士家族
Nonconformist 非国教派
Novatianist 诺瓦替安派
Nurnberg 纽伦堡
Nutzen 生聚利用
Nyasaland 尼亚萨兰

O

Observants 严修派
Ockham, William of 奥康
Odin, Wotan 奥丁,沃坦
Offenbacher, Martin 欧芬巴哈
Oikos 庄宅
Old Catholic Churches 老公会
Oldenbarnevelt, Johan van 奥登巴内费尔特
omnia in majorem dei gloriam 一切都是为了增加神的荣耀
On the Household 论家计
opera mercenaria 受雇于人的事
opera servilia 农奴的劳动
opera spiritualia 圣灵的所为

operator 作用
opus supererogationis 超出义务的行为
Orange 奥兰治
Owen 欧文

P

Palazzo Rucellai 卢彻来府邸
Pandolfini, Niccolò 潘度菲尼
Paradise Lost 失乐园
Paria-Kapitalismus 贱民资本主义
Parker, Henry 帕克
Parsi 帕西
Particular Baptists 特选洗礼派
Pascal, Blaisel 巴斯卡
Paterson, William 佩特森
Pearson, A. F. Scott 皮尔森
Peirce, Charles Sanders 皮尔斯
Pelagianism 佩拉吉斯主义
Pelagius 佩拉吉斯
Penn, William 威廉·潘
per vocatione 通过职业
perseverantia 坚忍
Persönlichkeit 人格
Petty, Sir William 佩蒂爵士
Pharisees 法利赛派
Philadelphia 费拉铁非(教会)
Philadelphia Confession 费城信仰告白
pia desideria 虔敬欲望
Piedmontes 皮蒙特人
Pietism 虔敬派
Pilgrim Fathers 清教徒移民父祖
Pistoia 皮斯托亚
Plutarch 浦鲁塔克
Plymouth 普里茅斯
Pocahontas 波卡洪塔斯
poenitentia quotidiana 日日的悔改
Pomeranian 波美拉尼亚
Poor Laws 济贫法
Porete, Marguerite 波莱特
Port Royal 波尔罗亚尔女修道院
Portree 波特里
possession salutis 救赎的拥有
Powhatan 波瓦坦
Prädestinationslehre 预选说
praecepta 命令
praktischer Rationalismus 实际的理性主义
Praxis Pietatis 虔敬的实践
Prayer Book 公祷书
Präzisist 严谨派
Predestination, Prädestinationsgnade 预选说,预定论
Presbyterian 长老派
Primat des Willens 意志之优位

Prinsterer, Groen van 普林斯特
produktiv 有绩效的,生产性的
Proletariat 普罗
prophesyings 圣经集会
propositum oboedientiae 恒久的决意
Protestantism 基督新教
Providence 普罗维登斯
Prynne, William 普林
pudendum 羞耻,耻辱
Putney 普特尼

Q
Quaker 贵格会,教友派
Quesnel, Pasquier 凯斯内尔
Quietism 寂静主义
Qumran 库姆兰(教派)

R
Rabelais 拉伯雷
Rachfahl, F. 拉赫法尔
Ralpho 拉尔福
Ranke, Leopold von 兰克
ratio 理性
Redemptoristen 救世主派
Reformed church 改革派,归正宗
regeneration 再生
regnum 身份
Reiseprediger, traveling preachers 巡回布道者
Reitsma 赖兹玛
Rembrandt 伦勃朗
Remonstrance 抗辩宣言
Rentenkauf 年金买卖
Rentner 坐食者
Res rustica 论农业
reserve 克制
rex 国王
rex et regnum 王与王国
Rheinland-Westfalen 西伐利亚
Rhodes, Cecil 罗德兹
Rieker 瑞可
Ritschl, Albrecht 里敕尔
Robert, St. 罗伯特
Robinson Crusoe 鲁滨孙漂流记
Robinson, John 罗宾森
Rockfeller, John D. 洛克菲勒
Rodbertus 罗伯图斯
Rogers 罗杰
Rolf, J. 罗尔夫
Rondamentboek 原理(门诺西蒙)
Roosevelt 罗斯福
Ropp 罗伯
Roundhead 圆颅党
Round-headed 短头型
Ruskin, John 罗斯金

Rutgers, T. 路特格斯
Rynsburger 莱茵斯堡

S

Sakramentsgnade 圣礼恩宠
Salem 塞勒姆
Salmasius, Claudius 萨玛修斯
Salmeron, Alfonso 撒梅隆
sanctification 圣化
Sanford, J. L. 桑福特
Santa Maria Novella 新圣玛利亚教堂
santa masserizia 神圣的家政
Saturae Menippeae 迈尼普斯式讽刺诗
Savonarola, Girolamo 萨伏那洛拉
Savoy Declaration 萨伏依宣言
Sawtrey, William 索特雷
Schechter, Solomon 谢克特
Schleiermacher, Friedrich 施莱尔马赫
Schneckenburger, Matthias 史奈肯堡
Schortinghuis, Wilhelmus 熊廷休
Schulte, Aloys 舒尔特
Schulze-Gävernitz 舒泽盖弗尼兹
Schürmann, Anna Maria 安娜舒曼
Schwarmgeistern 狂信者
Schwenckfeld, Kaspar 史文克费尔德
Second Helvetic Confession 第二赫尔维蒂信仰告白
Second London Confession 第二伦敦信仰告白
Sedgwick 谢兹维克
Seeberg 齐贝格
Selbstbeherrschung 自制
Selivanov, Kondraty 谢里凡诺夫
Seneca, Lucius Annaeus 塞尼加
Separatist 分离派
Septuaginta 七十子圣经
Servetus, Michael 塞尔维特
Shannon 香农(河)
Shtundist 时祷派
Siegfried 齐格飞
Siegmund 齐格蒙
Sigismund 西吉蒙德
Signori 贵族
Silesia 西里西亚
Simmel, Georg 席美尔
Simons, Menno 门诺西蒙
Skoptsy 史克布西派
Skye 斯开(岛)
Slijkgeuzen 秘密集会
Smend, Rudolf 史曼德
Smith, J. 史密斯

祷书
The Christian Science Monitor 基督教科学箴言报
The Divine Comedy 神曲
The Existence and Attributes of God 神的存在与属性
The Saints' Everlasting Rest 圣徒的永恒安息
Theologische Bedenken 神学思辨
Theophylactus of Ochrida 狄奥菲拉克图斯·奥克里达
thesaurus ecclesiae 教会的宝库
Tholuck 透拉克
Thomas von Kempen, Thomas à Kempis 托马斯·坎普
Thucydides 修昔底德
Tivoli 蒂沃利
to make the best of both worlds 兼顾两个世界
Trajan 图雷真(罗马皇帝)
tranquilità dell' animo 心灵的平安
tranquilitas animi 灵魂的平安
Treatise of Taxes and Contribution 赋税论
Trent 特伦特
Trevecca House 特勒凡加学校
triers 查核局(克伦威尔)
Trölsch, Ernst 托洛尔区
Tua res agitur 汝之事
Tunker, dompelaers, dunkards 浸体派
turpitude 卑鄙
Tuscany 托斯卡尼
Tyndale, William 丁道尔

U

Ulm 乌尔姆
Ultramontanists 越山派
unio mystica 神秘的合一
Unitarianism 一位论派
unpersönlichkeit 与人无关性
Usher 乌舍
usuraria pravitas 高利贷之恶,高利贷罪

V

Valkyrs 瓦尔基里,阵亡者之选择人
Varro, Marcus Terentius 瓦罗
Veblen 范布伦
venial sin 轻罪
Verwandtschaft 亲和性,亲近性
Vienne 维也尼
Vilvorde 威尔沃尔德
Virgil 维吉尔
Vischer, Friedrich Theodor von

Zeeland 泽兰

Zeller 杰勒

Zinzendorf，N. L. v. 钦岑朵夫

Zoroaster 琐罗亚斯德

Zwingli，Huldrych 兹文利

索　引

五画

七画

八画

九画

十画

十一画

十二画

十三画

十四画

十五画